BnF Gallica

Nietzsche, sa vie et sa pensée. 6 / Charles Andler,...

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Andler, Charles (1866-1933). Auteur du texte. Nietzsche, sa vie et sa pensée. 6 / Charles Andler,.... 1920-1931.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.

Il a été tiré de ce volume 14 exemplaires

sur Vélin d'Arches.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

LA
DERNIÈRE PHILOSOPHIE
DE NIETZSCHE

57124

D.L.
10771 10-11-32

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Chez F. Alcan et R. Lisbonne, éditeurs :

La Philosophie de la Nature dans Kant. 1890. 130 pp. in-8°. . . . 1 vol.
Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne. 1897. 2e éd. 1913. xv-495 pp. in-8°. . . . . 1 vol.

Chez Rieder (anciennement Cornély), éditeur :

Le prince de Bismarck. 1898. 2e éd. 1900. 400 pp. in-12 . . . . . 1 vol.
Le Manifeste communiste de Karl Marx et de Frédéric Engels. Introduction historique et commentaire. 1900. 12e éd, 1924. 200 pp. in-16 1 vol.

Chez Marcel Rivière et Cie, éditeurs :

La Civilisation socialiste. 1912. 52 pp. in-16 . . . . . Brochure.

A l'Union pour la Vérité :

L'Humanisme travailliste. 1927. 200 pp. in-16 . . . . . 1 vol.

Chez Louis Conard, éditeur :

Collection de Documents sur le Pangermanisme
avec des Préfaces historiques :

I. *Les Origines du Pangermanisme*. (1800-88). 1915. LXXX-300 pp. in-8° 1 vol.
II. *Le Pangermanisme continental sous Guillaume II*. 1916. LXXX-480 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
III. *Le Pangermanisme colonial sous Guillaume II*. 1916. C-336 pp. in-8° . . . . . 1 vol.
IV. *Le Pangermanisme philosophique*. (1800-1914). 1917. CLII-400 pp. in-8° . . . . . 1 vol.

Aux Éditions Bossard :

Le Socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. 1re éd. 1912. 2e éd. augmentée. 1918. 260 pp. in-12. . . . . 1 vol.
La Décomposition politique du Socialisme allemand (1914-1918), VIII-282 pp. Grand in-8° . . . . . 1 vol.

Nietzsche, sa Vie et sa Pensée.

I. *Les Précurseurs de Nietzsche*. 1920. 420 pp. in-8°. . . . . 1 vol.
II. *La Jeunesse de Nietzsche* (jusqu'à la rupture avec Bayreuth). 1921. 470 pp. . . . . 1 vol.
III. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*. 1921. 390 pp. in-8° . . 1 vol.
IV. *La Maturité de Nietzsche* (jusqu'à sa mort). 1928. 586 pp. in-8°. 1 vol.
V. *Nietzsche et le Transformisme intellectualiste*. 1922. 360 pp. in-8° 1 vol.
VI. *La dernière Philosophie de Nietzsche*. Le Renouvellement de toutes les Valeurs. 1931. 406 pp. in-8° . . . . . 1 vol.

CHARLES ANDLER

Ancien Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,
Professeur au Collège de France.

NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE

******

LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

LE RENOUVELLEMENT DE TOUTES LES VALEURS

ÉDITIONS BOSSARD

140, Bd SAINT-GERMAIN

PARIS

1931

Copyright by Éditions Bossard, Paris, 1931.

INTRODUCTION

CINQ volumes qui préparaient ce volume de conclusion me dispenseraient peut-être de toute nouvelle préface. Il faut désormais que l'ouvrage parle seul; et il serait trop tard pour en justifier la méthode. Le présent livre se range parmi les professions de foi d'une génération qui a cru en la science historique. Elle a cru aussi que cette science ne peut se passer ni de la chronologie ni de l'explication par les influences lointaines.

Tant que les œuvres de l'esprit naîtront dans le temps, on sera tenu de noter le moment précis où elles paraissent, et de dire ce qu'elles doivent à ce moment même. L'individualité irréductible d'une pensée ou d'une œuvre d'art ne l'empêche pas de se situer parmi des événements intellectuels simultanés avec lesquels elle soutient des rapports. On n'atteint pas par divination pure ce qui se passe au fond de l'âme où la pensée et l'œuvre d'art ont leur invisible source. La chronologie ne souffre pas d'être méprisée, comme si elle projetait à tort dans un temps déjà transposé dans l'espace ce qui est d'un ordre purement intérieur[1]. *Car, en accordant que le temps de nos mesures ne se confond pas avec la durée réelle, encore est-il vrai que l'écoulement de la durée ne se*

---

(1) Je déclare très obscurs pour moi des aphorismes tels que ceux de HERBERT CYSARZ, *Von Schiller zu Nietzsche*, 1928, p. 387 : « Die Kunst als Kunst hat keine Geschichte ; » ou ceux du chapitre 1 de son livre *Literaturgeschichte als Geisteswissenchaft*, 1926, ce qui ne m'empêche pas de rendre justice à son talent.

renverse pas. Elle suit sa pente et laisse sa trace dans le temps mesuré. L'explication ne peut pas commencer en un point quelconque de ce laps de temps. Elle va des origines au terme. Si un philosophe ou un poète produit plusieurs œuvres, c'est, comme l'a dit Henri Bergson, parce qu'aucune de ses premières ébauches ne le satisfait. Il lui faut sans cesse en essayer de nouvelles, enrichies d'inentions successives, pour traduire enfin ce qu'il a en lui d'intemporel.

Cette réserve faite, la connaissance ne peut procéder dans le même ordre que l'explication ; et l'explication ne peut commencer que le jour où la connaissance des faits est terminée. En ce sens, l'ensemble d'une interprétation en commande les détails et y préexiste. Il peut sembler qu'il ait suffi de tracer une courbe continue par un relevé de points jalonnés par des textes. Qu'on en fasse l'essai, et l'on verra combien de fois on sera obligé de bouleverser la disposition des preuves ainsi recueillies. La besogne de comprendre ne se fait pas par un jeu automatique. La juxtaposition ou la superposition des textes ne donnera jamais la filière de la pensée vivante. Cette pensée, il faut la reproduire en soi par une intelligence sentimentale et imaginative qui la recrée.

Il n'est donc pas indifférent de situer le poème du Zarathoustra *avant ou après les œuvres philosophiques tardives de Nietzsche. D'autres historiens ont cédé à cette tentation. Mais, si la pensée abstraite de Nietzsche naît du sentiment mystique, il est exagéré de dire qu'elle s'y résorbe. Il sera prudent d'en suivre la marche exacte. Nietzsche part de l'extase ; et cette extase, ensuite, il l'analyse. Il faut donc bien la saisir dans son sentiment initial. Dans cette effervescence, s'élaborent ensuite des idées qui la débordent. C'est l'émotion qui, chez Nietzsche, est inventive. Bien que la joie de la décou-*

verte ajoute à son enivrement, les trouvailles principales en sont toujours faites dans l'exaltation qui les précède [1].

On a pu se faire scrupule de décomposer par la réflexion les chants et les discours du poème. « Ce serait, a-t-on dit, en tuer le sens le plus intérieur que de les traduire en langage rationnel. » Mais Nietzsche a dit, en propres termes, que, Par delà le Bien et le Mal *et la* Généalogie de la Morale *sont des commentaires de son* Zarathoustra. *Jusqu'à quel point le sont-ils ? La difficulté ne commence que là. Si l'on tient le* Zarathoustra *pour un de ces « livres royaux », qui méritent une exégèse aussi attentive qu'un texte antique, l'historien aura toujours le droit de présenter à l'état de déploiement les idées que le poème offre à l'état d'enveloppement lyrique. Il n'y a pas de pensée si obscure du poème qui ne puisse être élevée à la pleine clarté par des rapprochements que seuls les ouvrages ultérieurs peuvent fournir. Ce n'est pas là en étouffer le sens, mais le vivifier.*

Tout ce que Nietzsche peut nous apprendre sur les origines de la conscience psychologique et morale, sur les sophismes de la prêtrise et de la philosophie, sur les formes saines et les formes décadentes de l'État, sur les mille et une fins que peuvent se proposer les peuples, sur les étapes à franchir pour élever l'homme jusqu'à cette pureté de race et à cette intégrité morale qui rendra possible la régénération, se trouve en germe dans le Zarathoustra ; *mais il le redira en termes plus explicites dans les ouvrages qui se succèdent à partir de* Par delà le Bien et le Mal. *Fallait-il parcourir les mêmes étapes deux fois ? J'ai cru possible d'abréger le chemin et de marquer, dans la courbe allongée que présentent les derniers ouvrages, les trajets où elle chemine parallèlement au* Zara-

---

(1) Il ne faudra donc pas, comme l'a fait le regretté RAOUL RICHTER, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1903, considérer le *Zarathoustra* comme un aboutissement.

thoustra *ou s'en éloigne*[1]. *Je n'ai pas cru inutile de décrire l'action du poème, dont plusieurs épisodes méritaient d'être éclaircis. Car ces épisodes préparent un dénouement où se révèle la vraie qualité d'âme de Nietzsche et celle qu'il exige de nous. Enfin le mystère qui fournit la péripétie du drame, ce secret du Retour éternel, dont Nietzsche s'est senti le dépositaire angoissé pendant ses dernières années, avait besoin d'être placé à sa date véritable, puisqu'il meut tout le système.*

Le Zarathoustra, *comme œuvre d'art, aboutit à une vision extatique, d'où essaie de s'échapper une tragédie humaine. Comme œuvre de pensée, il est un mysticisme d'où se dégage, par degrés, une philosophie tragique. Il s'efforce de nous replonger dans un état d'âme fluide et pur, où ne se séparent encore du courant émotif ni les notions intellectuelles, ni les formes imagées de l'art, ni enfin ces manifestations de la volonté collective que constituent nos croyances morales, et les formes de notre droit. Un état d'âme aussi indivis nous est encore connu par les religions. Pourtant nos religions évoluées sont toutes déjà pensantes, et dès lors distinctes du jaillissement de la primitive émotion. En nous la restituant, Nietzsche prétend fonder la « religion des religions ». Aucune des religions du passé n'a pu naître que de cette émotion originelle. Nietzsche nous ramène donc à la première jeunesse du monde. Sa religion est un bouddhisme, mais occidental, c'est-à-dire orienté vers la réflexion claire et l'énergie active.*

Or toute religion aboutit à un genre de vie et à une doctrine qui nous assure le salut. *Elle veut nous émanciper de l'imper-*

---

(1) On trouvera cependant cette courbe, retracée avec les textes du *Zarathoustra* seul, dans mon article : *La morale de Nietzsche à l'époque du « Zarathoustra »* (Annales d'histoire de la philosophie. juillet 1930).

fection humaine et de la mort. Elle nous offre un système de valeurs *situées par delà la vie, et vers lesquelles la vie pourtant reste orientée. La pensée de Nietzsche, à la hauteur où elle est parvenue, après la vision de Surléj, est donc une doctrine du* salut. *Elle entend rétablir, entre l'homme et la vie universelle, le lien tranché par la science positive. Mais elle est aussi une philosophie, parce qu'elle juge possible de rétablir ce lien intellectuellement; et comme elle naît de la réflexion sur la « religion des religions », elle peut se définir la « philosophie des philosophies ».*

Les valeurs auxquelles elle s'attache sont situées à la fois dans cette vie et au-delà d'elle. Vivre, c'est en effet plus que vivre dans le présent ; et, sans quitter cette vie, c'est y incorporer de l'éternel. Cette éternité n'a pas d'existence dans un « arrière-monde ». Elle existe dans ce monde actuel revenant sur lui-même en un circuit sans cesse recommencé. L'écoulement des phénomènes n'a point de fin. Rien ne paraît à la lumière qui n'y soit à tous les instants entraîné. L'éternité est cette configuration circulaire de la durée qui, dans la fuite de tout, laisse subsister une forme identique.

Toutefois, ce retour lui-même comporte une ascension, non pas dans l'espace sans doute, mais par l'intensification des qualités. Si l'on interroge la Vie, elle répond : « Je suis celle qui est tenue incessamment de se dépasser. » La succession des phénomènes les anéantit, pour faire apparaître une structure rayonnante, qui se dégage de ces enveloppes quand elles les a toutes dépouillées. La vie humaine ne sera tout à fait elle-même que métamorphosée en vie surhumaine .Est-ce possible ? Est-ce seulement pensable ? Nous aurons à le dire, avant de faire le départ entre l'émotion extasiée d'où la philosophie de Nietzsche s'élance comme une fusée, et celle où viennent s'abattre ses débris calcinés.

L'aide efficace de plusieurs personnes m'a soutenu pendant ce long travail. Le puissant esprit, que notre génération reconnaissait pour un de ses chefs les plus sûrs, n'est plus parmi nous au jour où je termine ces pages. Lucien Herr avait pris sur son prodigieux labeur le temps de lire en manuscrit mes quatre premiers volumes. De chacune de mes conversations je rapportais un réconfort qui me manquera désormais.

Mon ami Xavier Léon a donné à plusieurs chapitres de ce livre l'hospitalité de la Revue de Métaphysique et de Morale.

*Je dois à M*lle *Marguerite Faure, agrégée d'allemand, quelques très utiles copies de documents. M*lle *Geneviève Bianquis, docteur ès lettres, maître à conférences de l'Université de Dijon, auteur elle-même d'un brillant essai sur* Nietzsche en France, *a bien voulu lire en entier une épreuve de chacun des cinq premiers volumes; et M. E. Tonnelat, professeur à la Sorbonne, m'a aidé à corriger ce volume-ci. Mon cher ami, M. P. Istria, Inspecteur général honoraire de l'Instruction Publique, s'est imposé de lire les premières épreuves des t. IV et VI, et a entrepris la rédaction ingrate de l'Index. Mon livre doit à ces collaborations dévouées d'être moins imparfait qu'il n'était en manuscrit.*

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les citations et les notes du présent volume se réfèrent, comme celles des volumes précédents, à l'édition in-8° des *Werke*, parue en 16 volumes chez Naumann. L'*Index* de la *Musarion-Ausgabe* renvoie à cette même édition. Cet Index, par noms propres et par mots-souches a permis de réduire beaucoup l'appareil des références au bas de mes pages.

Parmi les commentaires sur le *Zarathoustra*, celui de Gustav Naumann. *Zarathustra-Commentar*, 1899 sq. est encore aujourd'hui le plus riche. Je n'en connais que trois fascicules. Le fascicule IV, qui devait commenter le livre IV du poème, n'a pas paru en librairie. Il manque à ce travail très solide et intelligent de connaître la correspondance de Nietzsche, presque tout entière inédite en 1899. Il n'a donc pu expliquer la genèse du *Zarathoustra*, comme j'ai tâché de le faire dans *la Maturité de Nietzsche*. Les préfaces contiennent de curieuses polémiques avec le *Nietzsche-Archiv* de Weimar et avec les commentateurs antérieurs.

Franz Weichelt, *Zarathustra-Commentar*, 2e éd. 1922, suit à dessein un plan un peu élémentaire, mais offre de bons aperçus critiques, des remarques précieuses sur les devanciers récents de Nietzsche en Allemagne et d'utiles rapprochements de style.

August Messer, *Erlæuterungen zu Nietzsche's Zarathustra*, 1922, ne tient pas tout à fait ce que le nom de l'auteur promettait.

Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche, ein Kaempfer gegen seine Zeit*, 1895, a les défauts ordinaires de cet apôtre superficiel.

Il faudra peut-être discuter à nouveau le problème de la rupture entre Nietzsche et Richard Wagner, en s'appuyant sur les interprétations très divergentes d'Emil Ludwig, *Wagner oder die Entzauberten*. 4e Éd. 1919 ; — de Bernhard Diebold, *Der Fall Wagner, eine Revision*, 1928 ; — les aperçus épars dans le grand ouvrage de Paul Bekker, *Wagner, Das Leber im Werke*, 1924 ; — et peut-être surtout Kurt Hildebrandt, *Wagner und Nietzsche, ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert*, 1924. Je ne voudrais pas instituer cette discussion avant l'achèvement de la biographie que publie le comte Du Moulin-Eckart sur *Cosima Wagner*, t. I. 1930.

Parmi les ouvrages généraux sur Nietzsche, les biographies ont trouvé dans les volumes II et IV leur utilisation. Cependant on trouve plus d'une vue profonde sur la doctrine dans le grand ouvrage de C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. II. 1909.

Les monographies qui étudient Nietzsche œuvre par œuvre, comme fait Richard M. Meyer, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, 1913, s'interdisent, par leur plan même, de présenter ou de reconstituer la pensée de Nietzsche dans sa cohérence.

Le petit livre français d'Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, 1894, très sommaire pour les deux premiers systèmes, reprend toute sa valeur pour la période de 1883 à 1888.

En France, parmi les penseurs qui ont su tirer de Nietzsche une philosophie originale, sans cesser de l'éclairer de vues historiques exactes, il faut citer Jules de GAULTIER *de Kant à Nietzsche* (1900) ; *Nietzsche et la Réforme philosophique*, 1904 ; — *Comment naissent les dogmes* (1912) ; — *La sensibilité métaphysique* (1928).

J'ai déjà cité les ouvrages allemands d'Aloïs RIEHL (1897) ; d'A. DREWS (1904) ; d'A. VAIHINGER (1902) ; de Th. ZIEGLER (1900). Celui de feu Raoul RICHTER, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*, 1905, était de beaucoup le plus clair,

Heinrich ROEMER, *Nietzsche*, 2 vol. 1921, offre au t. II quelques très substantielles monographies sur quelques idées fondamentales de Nietzsche ; Friedrich MUCKLE, *Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, 1921, très imaginatif, est souvent bien séduisant.

Aucun de ces livres allemands n'atteint au livre d'Ernst BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 1919. J'en admire les aperçus psychologiques profonds et la belle forme littéraire. Mais il procède par un mépris complet de la doctrine. On chercherait vainement chez Bertram un éclaircissement sur les points de doctrine même les plus importants (Retour éternel, Morale des maîtres et des esclaves, Genèse des religions, Décadence et Renaissance, Évolution, Philosophie des valeurs). Il y a quelque paradoxe à vouloir faire Nietzsche très grand, sans faire état de son œuvre.

Quelques excellentes vulgarisations, où abondent les aperçus personnels, ont paru trop tard pour être utilisées dans mes tomes II et IV. Ce sont Theodor LESSING, *Nietzsche*, 1925 ; August WETTER, *Nietzsche*, 1926 ; — et surtout peut-être Alfred BAEUMLER, dans la longue introduction qui précède son édition choisie des œuvres de Nietzsche chez Reclam, 1930.

Une monographie de Hugo FISCHER est annoncée à l'heure où ce livre achève de s'imprimer. Elle m'aurait intéressé grandement, puisque cet auteur est un spécialiste de Hegel. Je n'ai connu que trop tard sa pensée centrale, formulée dans un article intitulé *Grundsaetze zur Beurteilung der metaphysischen Position Nietzsches* (Blaetter für deutsche Philosophie. t. IV, 2, 1930).

Peut-être, en langue anglaise, le travail d'un Américain, William SALTER, *Nietzsche the Thinker*, 1917, mérite-il la préférence.

On peut encore rendre service en multipliant les monographies approfondies sur des idées de détail. Je ne reviendrai pas sur celles qui ont déjà été citées aux tomes III et V. Je n'ai plus pu tenir compte de F. MESS, *Nietzsche der Gesetzgeber*, 1931.

Une particulière sympathie me paraît due au livre de Karl Justus OBENAUER, *Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist*, 1926, appuyé sur une constante comparaison de Nietzsche avec Gœthe et Hœlderlin et sur les très utiles rapprochements tentés par Leopold ZIEGLER entre Nietzsche et Bouddha (*Der ewige Buddho*, 1922).

Sur le Retour éternel, je ne voudrais pas oublier le petit livre d'Ernst HORNEFFER, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft*, 1900 ; ni l'essai mal composé, mais très nourri de feu Robert MARCHAL, *Le Retour éternel* (Archives de philosophie, t. III, 1925). Toutefois on ne pourra plus jamais discuter le problème, sans avoir lu le livre d'Abel REY, *Le Retour éternel et la Philosophie de la Physique*, 1927.

LIVRE PREMIER

La Philosophie naissant de la Poésie.

CHAPITRE PREMIER

L'ŒUVRE D'ART DU « ZARATHOUSTRA »

On s'est demandé si le *Zarathoustra* est un fragment d'épopée en prose, ou un roman. Il suffit pourtant d'avoir, durant quelques pages, entendu cette prose hiératiquement mélodieuse pour comprendre qu'il est composé comme un Évangile. Des discours très denses, faits de sentences, brèves et lyriques, sont reliés par le récit sommaire des pérégrinations du prophète. Quelques épisodes symboliques, sinon miraculeux, se détachent en tableaux émouvants. On devine vaguement que le récit se dirige vers une terrifiante révélation, d'où sortira le salut du monde, par une mortelle catastrophe humaine. C'est la marche des Évangiles chrétiens ; et, dans le *Lalita Vistara*, le Bouddha promène ainsi sous les ombrages la sagesse dont s'émerveillent les foules. Le *Zend Avesta*, recueil de rites de purification, n'a fourni que de rares motifs (1).

Au terme, cette prédication surhumaine se fût fondue dans le plus tumultueux épanchement musical. On eût appris comment meurt Zarathoustra ; et il ne meurt pas comme le gémissant Amfortas de Richard Wagner. Il eût marché d'un pas délibéré vers un destin, que sa parole eût provoqué; et seule une musique nouvelle, nietzschéenne, eût pu dire la gloire du nouvel héroïsme, par lequel les

---

(1) V. *La maturité de Nietzsche*, p. 309 sq.

temps sont coupés en deux et par qui l'Éternité nous est devenue consciente.

Entre ces discours chantants le lien est lâche. Ils se suivent, et s'emmêlent comme des *leitmotive* wagnériens. Rarement un thème se déroule dans sa pureté. Déjà, tandis qu'il s'élève et dessine ses arabesques, un thème différent, messager d'une vérité complémentaire, s'annonce dans l'accompagnement. Ce thème à son tour s'interrompt et reprend. Deux mystères engrenés l'un dans l'autre, impossibles l'un sans l'autre, meuvent le poème : le mystère de la Surhumanité et celui du Retour éternel. Ils se supposent. Que serait une vie surhumaine sans l'éternité ? comment supporter l'éternité, sinon pour y vivre d'une vie surhumaine ? et sans éternité, sans surhumanité, que vaudrait la vie ? Le Surhumain nous est promis dans le Prélude du Poème ; et le Retour éternel, qui peut seul nous le faire souhaiter, reste caché sous des allusions fugitives, de furtifs accords, des développements brisés, jusqu'à ce qu'enfin le IIIe Livre en apporte la révélation enveloppée d'énigmes nouvelles. Pourtant, par ce chemin sinueux, on avance. Le sentier, bordé de mélodies, monte lentement, s'enfonce parfois dans des gorges boisées, puis gagne un plateau d'où le regard embrasse la mer d'azur profond et de mauve. On marche sur le promontoire de Porto-fino, ou sur cette langue de terre qui avance dans le lac de Sils-Maria. Le chemin revient sur lui-même, pour se continuer sur un palier plus élevé, et aboutir enfin à la haute terrasse, où accourent à tire-d'aile les colombes annonciatrices de l'ère nouvelle.

I. — Le départ a la naissance du jour et les premiers messages

Il faut se représenter Zarathoustra sous les traits de ce Léonard de Vinci, dessiné par le peintre lui-même, et conservé au Musée de Turin. Le front déjà dénudé est encadré de longues boucles qui retombent plus bas que l'épaule, et se mêlent à une barbe de prophète. Des sourcils dignes de Moïse abritent des yeux sévères et profonds. La lèvre supérieure, dégagée, se dessine entre deux douloureuses rides, qui tombent du nez aquilin. Un pli méditatif et volontaire incurve la bouche délicate et austère. Jamais visage plus éclairé d'humaine sagesse, ni plus raviné de douleur, ne garda sur ses traits majesté plus divine. Une tunique sobrement drapée, comme celle des archers de Suse, eût complété, dans la pensée de Nietzsche, cette apparition royale, appuyée sur un long sceptre au pommeau d'or.

Zarathoustra a passé dix ans, de la trentième à la quarantième année de son âge, dans les montagnes désertes, dans cette solitude qui fut toujours en Asie l'école des prophètes (1). La « science de la solitude », si longuement étudiée par Nietzsche, on va l'attribuer tout entière au sage bactrien, et c'est du soleil même qu'il l'a apprise, dans une

---

(1) Nietzsche a vieilli son prophète de dix ans. La légende iranienne veut que Zoroastre se soit retiré dans la solitude à l'âge de vingt-ans et qu'il ait commencé sa besogne de missionnaire dans sa trentième année. A trente ans, un Oriental est bien plus mûr qu'un Européen. Nietzsche songeait à l'âge qu'il faut à un sage moderne pour construire une philosophie originale. Il songeait à lui-même.

On a vu, dans *La maturité de Nietzsche*, qu'il a effacé à dessein tous les restes de couleur locale, même le nom du lac d'Ourmia et celui de la province d'Aria qu'il avait cités, *Fröhliche Wissenschaft*, § 342 (*W.*, V, 266) et fragment posthume de 1884 (*W.*, XII, 410). Sur les données de la biographie légendaire de Zoroastre, V. Jackson, *Zoroaster the Prophet*, 1899, chap. II et III et appendice IV : *Zoroasters native place and the scene of his ministry*, p. 182-225.

méditation passée à le voir tous les matins recommencer sa course de libéralités et déverser sans mesure les torrents intarissables de sa lumière sur ceux qui le blasphèment, comme sur ceux qui le bénissent. N'exagérons pas ce qui peut être ici couleur locale. Nietzsche a peu étudié l'Orient iranien. Il savait que l'adoration du soleil, comme des autres astres, tient une place dans le culte perse. Quand il n'aurait pas lu l'*Avesta*, où le sixième *Yasht* est consacré à sa gloire, il aurait su par Hérodote et par Plutarque que le soleil n'est qu'un des anges (*Yazatas*), qui sont légion (1). L'adoration du soleil dans le *Zarathoustra* est un reste du grand mysticisme naturiste grec par lequel Nietzsche avait commencé, au temps où Hoelderlin était son maître. Est-il si difficile de reconnaître dans l'exorde de Nietzsche l'ample période de l'*Hypérion*, et le culte d'Hélios, tel qu'Adamas l'enseignait à Hippolyte ?

Maintenant il montait dans son éternelle jeunesse, le vieux dieu solaire. Content et sans effort, comme toujours, le Titan immortel, avec ses joies par milliers, prenait son vol et, d'en haut, souriait à la terre déserte...

Sois comme celui-là ! me criait Adamas ; il prit ma main qu'il éleva vers le dieu. Il me sembla que les souffles de l'aube nous emportaient pour faire cortège à l'être sacré qui montait à présent au point culminant des cieux, aimable et grand, et qui merveilleusement remplissait le monde et nous remplissait de sa force et de son esprit(2)...

Et, dans le même roman, l'effusion d'Alabanda recueillie

---

(1) On doit admettre que Nietzsche connaissait par sa propre expérience des littératures antiques la plupart des textes gréco-latins sur Zoroastre. On les trouve à présent commodément réunis dans Rapp. *Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen.* (Zeitschr. der morgenländ. deutschen Gesellschaft, t, XIX, 4 sq ; t. XX, 49 sq.) ; dans Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 263 sq ; dans Jackson, *Zoroaster the Prophet*, app. V, p. 226-273.

(2) Hoelderlin *Hyperion*, 2e partie, lib. 1, 4e lettre d'Hippolyte à Bellarmin (éd. Cotta, p. 74-75).

par le même Hippolyte, ne fait-elle pas prévoir l'hymne solaire de Zarathoustra ?

O lumière sacrée qui, active sans relâche dans ton royaume, marches dans les hauteurs au-dessus de nous, et qui me verses aussi ton âme dans les rayons que je bois, que ton bonheur soit le mien !... Les fils du Soleil se nourrissent de leurs hauts faits. Ils vivent de victoire. Ils s'encouragent de leur propre pensée ; et c'est dans leur joie qu'ils puisent leur force (1).

Il s'en faut que ce sentiment altruiste, même quand il revit dans des effets de rhétorique hœlderliniens, se retrouve pareil en Nietzsche. Son sentiment nouveau, ce sera tout d'abord que le soleil *a besoin* de ceux qu'il éclaire. Le Dieu des mystiques a besoin des créatures, et n'existerait pas sans leur humble adoration, où sa puissance se reflète, et par laquelle elle s'assure de sa plénitude. Ainsi le soleil de Zarathoustra, sur lequel le sage prend exemple et de qui il apprend, comme autrefois l'Abélard de Charles de Rémusat, à « donner sans s'appauvrir, à s'épancher sans s'épuiser » (2).

On reconnaît là une grande expérience personnelle de Nietzsche et sa plus insatiable ambition : Réunir autour de lui une pléiade de disciples, gagnés par sa parole, assujétis par serment à propager son message :

Ce pourquoi j'envie Épicure, ce sont ses *disciples* dans son jardin. Certes, c'est cela qui fait oublier la noble Hellade, et qui ferait oublier même l'ignoble Allemagne (3).

---

(1) *Ibid.* 7e lettre d'Hippolyte à Bellarmin (Ed. Cotta, p. 87). Ces rapprochements ont déjà été faits par NAUMANN, *Zarathustra-Kommentar*, qui en donne beaucoup d'autres.

(2) Sur cette lecture de l'*Abélard* de Charles de Rémusat, v. *La maturité de Nietzsche*, pp. 61 sq.

(3) A Peter Gast, 26 août 1883. (*Corr.*, IV, 173.)

Ces disciples, il faut les choisir, en désespérant de les recruter parmi les sages reconnus. Peut-être dans le menu peuple, les intelligences s'ouvriront-elles plus facilement et les cœurs seront-ils plus accueillants. Zarathoustra, descendant de sa montagne pour répandre sa doctrine, devra commettre cette première erreur, elle-même digne de l'astre du jour : essayer d'éclairer d'abord les profondeurs, comme si les bas-fonds pouvaient retenir la lumière.

Voici : Je suis excédé de ma sagesse, comme l'abeille est excédée d'avoir trop recueilli de miel. J'ai besoin de mains qui se tendent vers moi.

Je voudrais en faire don, la répartir, jusqu'à ce que les Sages parmi les hommes aient pris joyeusement conscience de leur folie et les Pauvres de leur abondance.

Pour cela, il faut que je descende dans les profondeurs, comme tu fais le soir, quand tu plonges au-dessous de la mer et que tu apportes la lumière jusque dans les Enfers, ô astre surabondant de richesses (1).

Les connaisseurs, ou les plus sensitives parmi les âmes religieuses, reconnaissent à ce tour de phrase l'annonciation du Rédempteur. Il n'est pas seulement question de renouveler toutes les valeurs, de changer en leur contraire ce que nous réputons folie ou sagesse ; c'est du salut même qu'il s'agit. Le message de Zarathoustra sera porté jusqu'aux Enfers, pour convaincre les morts ressuscités. Ce mystère toutefois nous effleure comme la caresse d'une lueur, d'une flamme à peine éclose, que Zarathoustra abrite dans ses mains fermées pour la protéger.

Il est tout à fait dans la logique de sa philosophie que, rencontrant dans la forêt un ermite désabusé des hommes et retiré dans son amour de Dieu, il le croise sans se laisser arrêter. Les brèves paroles qu'ils échangent ne mention-

---

(1) *Zarathustra*. Vorrede. (W., VI, 10.)

neront pas la croyance attardée du vieux cénobite. Le vieux moine le prévient de l'ingratitude humaine. Il est certes plus facile de se livrer dans la solitude à des chants, à des pleurs, à d'inutiles prières. Zarathoustra laisse à sa dévotion naïve, à ses chants, à ses pleurs l'humble frère, retiré du monde. Quel mal y a-t-il à ce qu'un vieillard continue d'offrir ses louanges à un Dieu qui est mort ? C'est là une nouvelle qui n'a pu encore l'atteindre, et qu'il faut porter à la foule, comme un message de bonheur. Car si Dieu existait, il ne pourrait naître aucun surhumain. Les chrétiens le savent bien. Ils ont imaginé un Homme-Dieu ; et malgré eux, il est remonté à Dieu, pour se confondre avec lui.

Ces discours que va prononcer Zarathoustra, quel en sera le décor ? Ils sont peu localisés. Devant qui parle-t-il ? Est-ce devant la foule ou devant des disciples choisis ? Sur la place publique d'une grande ville ou devant sa caverne solitaire, au fond des bois, sur le haut promontoire d'où le regard embrasse deux baies profondément échancrées, comme à Portofino ? On voit se succéder les deux décors, et parfois ils sont à peine indiqués. Le paysage est résorbé dans le discours ; et la couleur des paroles jette du dedans son éclairage sur la paroi de roches, ou sur les murailles.

La ville où Zarathoustra ameute une première fois le peuple, cette *Vache pie* (*die bunte Kuh*), qui sera le symbole de toutes les grandes villes, n'a de nom connu dans aucun atlas historique. On a scruté la géographie bactrienne, et les étymologies de toutes les langues indo-européennes sans en retrouver la trace. Il faut voir dans sa dénomination métaphorique une de ces associations d'idées imprévues où se complaît l'imagination de Nietzsche. La foule s'attend à la représentation annoncée d'un saltimbanque, et, quand commence la prédication du sage, elle se croit dupée. Est-il

vrai, comme on l'a soutenu, que les deux tours qui bordent la place, soient celles de la cathédrale de Naumburg, et que Nietzsche adolescent ait été témoin d'une scène pareille à celle qui ensanglante son Prélude (1) ? Ne retrouvons-nous pas ici une de ces réminiscences littéraires, si étrangement précises et qui attestent, dans le *Zarathoustra*, la trace profonde laissée par ses lectures romantiques de jeunesse ? Ses récents séjours à Gênes ne pouvaient-ils pas réveiller le souvenir d'une comtesse Angélique, dont Arnim avait conté l'« attendrissante aventure » (2) ? Des brigands, comme il y en avait beaucoup encore au XVIII^e^ siècle, lui avaient enlevé son fils. Elle le pleure, et le retrouve, après une vie d'aventures. Un brutal chef de bande en a fait un banquiste audacieux ; et errant de ville en ville, captif malgré lui de la bande avec laquelle il est compromis aux yeux des hommes et de leur justice, il gagne sa dangereuse vie. Un jour, il a, comme de coutume, tendu sa corde en travers d'une place publique. Suspendu par les jarrets à la corde raide, il a commencé avec son audace habituelle l'exercice de soulever par les dents des poids énormes, tout un âne vivant. La comtesse Angélique l'a suivi à la trace. Déjà elle sait. Elle a reconnu les traits de son enfant disparu. Elle assiste, anxieuse, à l'effrayant spectacle. Tout à coup, dans une pluie de sang, le danseur de corde s'abat sur le pavé.

Arnim a édulcoré le dénouement. Ce n'est pas un mort qu'on ramasse, évanoui et couvert de sang, dans la foule stupéfaite. Nietzsche a voulu une fin plus émouvante. Il a mis en scène, lui aussi, un pauvre saltimbanque qu'à force de coups et de privations on a dressé à danser. Il passe,

---

(1) E. FOERSTER-NIETZSCHE. *Der junge Nietzsche*, 1911, p. 59.

(2) ACHIM VON ARNIM, *Angelika, die Genueserin, und Kosmus, der Seilspringer* (1812), *Saemtliche Werke*, 1839, t. I.

d'un pas léger, sur la corde raide tendue en travers de l'abîme. Image de l'homme, qui, d'un bord à l'autre d'un gouffre, va de sa condition animale primitive à sa future condition surhumaine. Un rien peut causer sa chute : tel ce funambule vociférant qui le suit, le menace, prétend forcer sa vitesse, et finalement, franchissant sa tête d'un bond, lui fait perdre l'équilibre. En sorte que, tourbillonnant et lâchant son balancier, le malheureux banquiste est précipité dans les profondeurs. Il y a ainsi des animateurs vociférants, qui prétendent, par des cris, des menaces et de fallacieuses cabrioles, hâter la marche périlleuse de l'humanité au-dessus de l'abîme. Le souci de Nietzsche sera de ne jamais ressembler à ces démagogues retentissants. On n'avance vers l'avenir surhumain que pas à pas. La nature ne fait point de sauts. A tous les instants de la vie, nous sommes au bord d'un danger mortel, qu'il est inutile d'augmenter par fanfaronnade (1). Mais à ce mourant, sur qui pèse la mésestime du monde, Zarathoustra seul sait apporter les paroles qui adoucissent le passage de la vie à trépas ; il lui rend l'estime de soi :

> Tu as fait du péril ton métier. Cela est loin d'être méprisable. A présent tu péris de ce métier. C'est pourquoi je vais t'ensevelir de mes mains (2).

Dans le désarroi de la panique qui a saisi la foule, Zara-

---

(1) Tout ceci, qui rétablit dans sa cohérence la pensée de Nietzsche, ne doit pas nous empêcher de constater l'incohérence de ses images. Si l'homme est « une corde tendue au-dessus d'un abîme » (*W.*, VI, 16) qui donc passera sur cette corde ? Ne sera-ce pas l'homme encore ? S'il est un « pont », « un passage » (*ein Uebergang*), peut-il être aussi « celui qui passe » (*der Hinübergehende*) ? Et ce clown qui saute à pieds joints par-dessus l'homme, en quoi fait-il un métier moins dangereux ? Plus heureux que le premier saltimbanque, n'est-il pas aussi louable ? A vrai dire, il pourrait ne pas brutaliser son compagnon.

(2) *Zarathustra*, Vorrede, § 22. (*W.*, VI, 23.)

thoustra ramasse le cadavre. Les fossoyeurs rencontrés aux portes de la ville ne jugent pas digne d'une sépulture le pauvre histrion, membre d'une corporation impure. Zarathoustra seul ne craint pas de se souiller. Affamé et recru de fatigue, il continuera sa pérégrination sous les étoiles, son fardeau sur les bras. Dans la forêt voisine enfin, un arbre creux offrira au cadavre un abri protégé des fauves fouisseurs ; et au pied de cet arbre-tombeau, le sage se couchera dans la mousse, brisé de corps, mais l'âme impassible. La nuit, comme à Bouddha, lui portera conseil ; et c'est de ce sommeil près d'un mort que datera sa résolution de former des disciples ; de fonder d'abord une communauté, où sa parole sera conservée et interprétée. Toute autre méthode ressemblerait à cette gymnastique téméraire et fallacieuse, qui saute les moyens termes, quand tout progrès exige de la lenteur. C'est sa propre histoire que Nietzsche prête ici à Zarathoustra, et il approfondit en même temps la psychologie du fondateur de religion. Il y faut un message, une vision, un sentiment mystique inventé par un seul. Il faut aussi un récipient, où recueillir ce sentiment ; un ostensoir, au-dessus duquel brille, comme une hostie entourée de rayons, le pain immortel nouveau. Sans un cénacle de fidèles, nulle croyance ne se propage ; et la vision primitive ne se conserve même pas. L'école nietzschéenne sera cet ostensoir d'or et ce calice rempli du vin d'immortalité. La résolution fière et prudente que prend Zarathoustra sera de former cette école. C'est le sens de sa rencontre avec ses animaux familiers. En grandes spires, et poussant des appels stridents, un aigle plane au-dessus de sa tête. Il porte un serpent enroulé autour de son cou. L'animal le plus fier et l'animal le plus prudent s'attacheront à Zarathoustra d'une symbolique amitié ; et ils seront alliés entre eux, contrairement à l'inimitié séculaire que, selon les poètes, ils entretien-

nent (1). Mais le jour où ils s'entre-déchireront sera le présage d'une catastrophe qui menace le monde et de la mort de Zarathoustra.

Ne précisons pas trop l'itinéraire du sage sur le penchant « des montagnes qui enferment la ville » (2). Parfois Zarathoustra descend dans les écoles où les maîtres de la pensée patentée enseignent, comme les bouddhistes, le « profond sommeil ». Ainsi Jésus fréquentait les synagogues et dénonçait le faux enseignement des pharisiens. Le sage de Nietzsche discutera un à un les articles de notre code moral. Il nous apprendra que nos erreurs sur la vertu, sur la valeur qu'il faut attribuer aux actes de nos semblables, viennent toutes d'une même et fausse habitude de l'esprit. Dans cet univers où nous sommes seuls, et contre lequel notre âme se défend par des pensées, comme notre corps par des mouvements qui le garent, qu'advient-il, s'il y a désaccord entre l'âme et le corps ? Tout ce premier livre se lamente sur les méfaits d'un sophisme, qui, sous les phénomènes purs, cherche en guise de substance une réalité d'ombre, et peuple de fantômes un arrière-monde de rêves.

De grandes lignes rythmiques d'une noble courbure tissent la vaste symphonie de ses thèmes. Après l'espérance exaltée du début, qui a sombré dans la déception, la résolution se concentre et s'épure. La féconde pensée musicale laisse se détacher d'elle, comme de larges feuilles, des pages illustres puissamment orchestrées. Trois images toutefois

---

(1) Ne doutons pas qu'il n'y ait ici une réminiscence classique célèbre. Nietzsche a connu par le *De divinatione* de Cicéron, lib. I. 48, où il s'est documenté sur les institutions religieuses des Anciens. Le *Zarathoustra* commence donc par un présage heureux, puisque le serpent est enroulé pacifiquement autour du cou de l'aigle. Le combat des deux animaux s'engagera dans *Midi et Eternité*. V. plus loin p. 53.

(2) *Zarathustra*, Vom Baum am Berge. (*W.*, VI, 56.)

retiennent le regard, la rencontre du premier disciple, la rencontre de la vipère, et la scène des adieux. Si nous vivions encore à une époque où se fondent les religions et où les arts aiment à s'inspirer de la croyance, les peintres reproduiraient en variantes infinies ces trois sujets.

Zarathoustra rencontre un jeune homme tristement appuyé au tronc d'un arbre secoué par la rafale. Cet adolescent reconnaît Zarathoustra, et sa haine, faite de jalousie et d'amour, se réveille. Pour une âme en pleine croissance, mais ambitieuse, la présence d'un grand modèle n'est pas exempte de dangers. Elle essaie ses premiers vols ; et ses ailes débiles ploient. L'infirmité de la jeunesse, quand on sent en soi le besoin et la force d'un grand élan futur, qu'il faut apprendre toutefois à soutenir et à diriger, est un tourment humiliant. On injurie, avec une envieuse sottise, l'envol somptueux de l'aîné, par découragement de l'égaler. Heureux le cadet, si son aîné le rencontre, s'il remarque et estime son effort obscur et fautif, lui qui sait que toute ambition du bien suppose une force égale pour le mal ! Combien sombre est cette première recherche inexpérimentée, et fiévreuse la révolte des instincts consumés d'impatience ! La libération de l'esprit, la hauteur de la pensée n'assurent pas encore la liberté. La bonté même ne suffirait pas à nous la donner. Il y faut la *noblesse*, une aristocratie, qui ne s'acquiert pas, mais naît avec nous, et où s'enracine une vertu novatrice, sûre de sa supériorité, comme un arbre planté sur la plus haute cime, se sent sereinement inaccessible et seul, en attendant la foudre mortelle. Mais quelle foudre atteindra les âmes ambitieuses ? C'est l'apparition d'un être supérieur, devant lequel elles aimeraient à succomber d'admiration. Faute de quoi, elles s'attardent dans le ricanement vain, qui tue les espérances et nie l'héroïsme. La philosophie de Zarathoustra exige de chacun un acte de foi dans l'énergie intérieure

et une espérance qui va jusqu'à braver l'anéantissement.

Aussi les attitudes où se profile pour nous Zarathoustra sont d'abord des attitudes de lutte. Parfois des images wagnériennes nous avertissent que la doctrine de Bayreuth est à la fois latente dans le poème et dépassée par lui. Dès le début, nous apprenons qu'un dragon, est couché en travers du chemin ; c'est le Devoir coutumier, celui qui nous commande : « tu dois ! » tandis que la voix du lion indomptable en nous répond : « Je veux ! »

Tu dois ! est couché sur le chemin, étincelant d'or, monstre à écailles ; et sur chacune de ses écailles brille en lettres d'or : « Tu dois ! »

Toute valeur fut créée dans le passé ; ces valeurs créées, c'est moi... En vérité, il n'y aura plus de : *Je veux !* Ainsi parle le Dragon.

La lutte s'engage d'emblée entre les morales traditionnelles et la morale créatrice. Dans un *crescendo* savant, le poème longe les méandres de la sagesse ancienne, traverse les litiges du droit pénal, de l'art d'écrire, les querelles sur la non-valeur de la plèbe, traite de la vertu militaire et de la discipline des armées, de l'État et de ses abus, et dénombre ces *Mille et une fins* que se proposent les nations. De plaisants intermèdes, comme le chapitre *Des vieilles et jeunes femmelettes*, nous font oublier parfois l'angoisse dans laquelle nous avançons parmi les périls.

Brusquement, voici la scène de la *morsure de la vipère*, première esquisse d'une scène plus belle, que nous réservera le livre deuxième. Zarathoustra, se sentant mordu fascine le reptile du regard (1). Mais le plus venimeux dragon, n'est-ce pas Zarathoustra lui-même ? et des monstres de cette taille périssent-ils du venin d'une vipère ? Seulement il n'appar-

(1) *Zarathustra*, Vom Biss der Natter. (*W.*, VI, 99 sq.)

tient pas à tous de gaspiller leur bien, fût-ce du venin. A l'égard de ses ennemis, le sentiment de Zarathoustra se réduit à ce dédaigneux pardon qui les maîtrise. Pas d'autre puissance magique en lui, mais elle décide les plus perfides reptiles à venir lécher, pour la guérir, la blessure qu'ils lui ont faite.

Pour lui, il continue son apostolat prophétique. Il songe à la race future et il enseigne un mariage tout consacré à préparer la race surhumaine. Il songe aux inaptes dont fourmille le monde ; et il leur enseigne à se soustraire librement par le suicide à leur existence malheureuse. Ainsi fait-il son métier de médecin de l'humanité, puisque, chirurgien de ses membres gangrenés, il est aussi l'éleveur qui sélectionne les générations à venir. On conçoit que ses disciples, au moment où il les quitte, lui fassent don du sceptre d'Esculape, bien que le nom de ce dieu ne puisse être prononcé dans un poème de couleur persane. Mais la poignée d'or, où un serpent s'enroule autour d'un soleil, ne laisse pas de doute :

En vérité, la terre sera un jour un lieu de guérison... La vertu nouvelle est d'or (1).

Précieuse comme un don qui agrée à tous, elle est « lumineuse et douce d'éclat », et une divine panacée. Elle est aussi un bâton où s'appuyer, car Zarathoustra explorera des sentiers en foule, « des îlots cachés de la vie », des recoins ignorés au fond de nous, où peut-être dort, avec le salut de tous, notre propre avenir surhumain.

Ainsi, après la tentation par l'adolescent, après l'épreuve de la vipère, Zarathoustra arrive à un premier point culminant, à cette vertu prodigue d'elle-même qui sait se renouveler en se donnant et « s'épanche, disait Abélard, sans s'épuiser ».

---

(1) *Zarathustra*, Von der schenkenden Tugend, § 2. (*W.*, VI, 114.)

II. — Le départ avant l'aube et la descente aux enfers

Entre les différents livres, il s'écoule chaque fois une pause de méditation. Zarathoustra, après chacune de ses étapes, passe des mois et des années dans la solitude. Puis sa sagesse accumulée le tourmente de sa surabondance. Cette fois pourtant son amour des hommes l'engage à différer son retour parmi eux. Sur une terre ingrate il est peu sage de prodiguer trop les semences ; la récolte n'en serait pas meilleure. A des esprits neufs, il ne faut pas répartir des vérités trop difficiles. Et il y a tel cas où, pour mieux donner, il vaut mieux refermer la main.

Cependant il importe aussi d'élaguer les mauvaises herbes. C'est le sens de ce rêve qui réveille Zarathoustra : Un enfant lui a montré dans un miroir sa propre image diaboliquement déformée (1). On répand de sa doctrine des interprétations caricaturales et mensongères. Nietzsche avait connu dans son voisinage immédiat, et jusque dans sa parenté, de ces compromettants contrefacteurs (2). Il prête donc à Zarathoustra sa propre indignation. Il le fera redescendre dans la plaine avec l'impétuosité du torrent alpestre débordé. Son éloquence fuse en cataractes mugissantes, grossies de tous les orages de la douleur. Elle passera comme le cri du démon dans la tempête. Ce sera une sagesse sauvage, plus semblable au Mal qu'au Bien. Elle aboutira pourtant au séjour des douces flûtes, aux tendres gazons, à l'idylle où des lionnes rugissent avec langueur, et où le prophète abritera, dans la tendresse des hommes, ses plus chers trésors (3).

---

(1) *Zarathustra*, Das Kind mit dem Spiegel. (*W.*, VI, 119.)
(2) *La maturité de Nietzsche*, pl. 78 sq.
(3) *Zarathustra*, Auf den glückseligen Inseln. (*W.*, VI, 123.)

Zarathoustra, lors de son premier départ, se levait à l'aube. C'est avant l'aube qu'il prendra son bâton de voyage en cet automne où les discours tomberont de ses lèvres comme tombent de l'arbre les figues mûres. Il s'embarquera pour les îles bienheureuses, que Nietzsche a toujours cherchées du côté de Naples, vers cette Ischia et cette Capri qu'il aimait, et qu'un tremblement de terre, l'année où il voulut y retourner, faillit détruire. Tandis qu'il multiplie les sévères discours et sème les terribles vérités sur la fausse pitié, la fausse prêtrise, qu'il se répand en sarcasmes sur notre tarentule d'égalité, sur notre morale frelatée, le récit s'arrête cependant à ces longs intermèdes lyriques, où il faut voir le cœur du livre, et qui nous en ont livré l'interprétation sentimentale.

Le *Chant nocturne*, dans lequel s'élèvent les voix de toutes les fontaines romaines, et jaillissent de l'âme nietzschéenne toutes les sources d'amour et de lumière, rouvre en lui la grande mélancolie de la richesse intarissable et solitairement répandue, de l'impassible clarté qui ne se reposera jamais dans aucune ombre. Il essaiera pourtant, avec ses disciples de parcourir la forêt ; et, un jour, dans une clairière close d'arbres et de buissons, il voit danser des jeunes filles et, non loin, Cupidon endormi près de la fontaine. Paysage suave comme un Corot de la période italienne, et l'âme de Zarathoustra aussi recèle de ces recoins d'idylle.

En effet, la Vie elle-même surgit, dans une forme visible, féminine, les yeux rieurs, et des boucles d'or défrisées. Un dialogue, énigmatique comme son mystère, s'engage avec l'extraordinaire faunesse. Faut-il préférer la Sagesse ou la Vie ? N'y a-t-il pas une Sagesse, mobile elle aussi, séduisante de formes à travers ses voiles, souple et perfide comme une femme ? N'est-ce pas elle que Nietzsche a souvent essayé d'évoquer, de suivre dans ses souples évolutions ?

La Vie, quand Zarathoustra lui parle de cette Sagesse si semblable à elle, sourit ; car il n'y a pas de sagesse hors de la Vie, et toute sagesse qui n'est pas morte est la Vie même, sans plus. Mais quand on regarde la Vie dans les yeux, on y plonge, comme dans un lac et l'on perd pied. Ainsi toute rencontre avec la Vie et avec ses danses finit dans la tristesse. Une fraîcheur nocturne souffle du fond des bois. Un inconnu frissonnant aussitôt nous enveloppe et nous avertit que le soir est venu. Dans l'obscurité tombante nous nous avisons que nous ignorons le pourquoi, le par quoi, le vers quoi, le comment de toutes choses. Et si nous ne savons plus rien, ni même notre chemin, n'y a-t-il pas, au centre même du *Zarathoustra*, ce « nihilisme » qui est le ver rongeur du siècle, et qui pourrit tout avant même la maturité ?

Par une graduelle descente, on descend ainsi à la désolation du *Chant sépulcral* (*das Grablied*). On ne reviendra pas sur ce chant. On a vu (1) qu'il est une biographie en raccourci. Ces morts auxquels Zarathoustra, dans l'île des tombeaux, va porter une couronne verdoyante de vie immortelle ou sa malédiction prophétique, ce sont ses amitiés mortes. Son âme elle-même est la terre parfumée où reposent leurs cendres. Ce sont aussi les rêves attachés à ces amitiés. On a nommé ces rêves et ces amitiés, compagnes et compagnons chantants de ses jeux, qu'une fumée de calomnie a étouffés. De quelle inspiration il eût plané, emporté par ces chers souvenirs, sans la grêle de flèches qui, en plein vol, lui a troué les ailes? La vie de Nietzsche enseigne ce que furent ses souffrances. Peut-être le *Zarathoustra* a-t-il raison de soutenir que l'œuvre entière de la recherche surhumaine a été mutilée par cette coalition haineuse des hommes :

---

(1) *La maturité de Nietzsche*, pp. 342 sq.

Désormais ma parabole la plus haute resta sans voix dans mes membres. Sans voix, et non délivrée, demeura ma plus haute espérance (1).

Un impérissable rêve cependant en lui refusa de mourir, comme la douleur de Tristan songeant à Yseult. Descente aux plus profonds cycles infernaux de l'âme. En sortira-t-il vivant ? La doctrine de Zarathoustra est une doctrine de vie. Elle s'obstine, comme la vie s'agrippe encore aux rochers les plus secs dans le torride désert.

Il y a en moi une chose qu'on ne peut ni blesser ni ensevelir, et qui fait éclater les rochers : On l'appelle ma *volonté*. Taciturne et inaltérable, elle traverse les années (2).

Contrairement à Achille, c'est au talon que Zarathoustra se montre invulnérable ; et rien n'arrêtera sa marche. Étrange sagesse qui se nourrit de la douleur même qui la ronge, et qui fait appel à la mort pour se dépasser.

Après ce triple chant, la pérégrination de Zarathoustra reprend, et quittant l'Ile des tombeaux, il aborde l'île où fume un volcan. Cet épisode est central dans le poème, comme la descente d'Ulysse au pays cimmérien dans l'Odyssée. Une étrange réminiscence littéraire y apporte un sens symbolique. Nietzsche voulait démontrer qu'il sait ressusciter des morts, des rêves défunts. Voici que des souvenirs que l'on croyait à jamais enfoncés dans l'oubli se réveillent comme nés de l'aube. On parle ici d'*anamnèse* morbide. Qui sait si Nietzsche n'a pas prémédité de faire un choix entre ses souvenirs les plus lointains, pour montrer que, sur une sommation de lui, ils reparaissaient, fantômes dociles, et pareils à leur figure des premiers jours ?

---

(1) *Zarathustra*, Das Grablied. (*W.*, VI, 163.)
(2) *Ibid.* VI, 163.

La chasse que les marins de Zarathoustra organisent en débarquant à l'île volcanique, le spectre de forme humaine qu'ils voient franchir les airs, sont littéralement empruntés à une anecdote des *Blätter aus Prevorst* que Nietzsche n'avait peut-être plus jamais relus depuis son extrême enfance. Justin Kerner, dans les feuilles où il résumait les dires d'une vieille visionnaire, avait, pour démontrer que les âmes survivent en formes visibles, reproduit ce récit emprunté au livre de bord d'un navire anglais du XVII^e^ siècle :

Les quatre capitaines et un commerçant, M. Bell, *abordèrent au rivage* de l'île Stromboli, pour *chasser le lapin.* A trois heures, *tandis qu'ils faisaient le rassemblement de leurs hommes* pour retourner à bord de leur navire, ils *aperçurent à leur inexprimable étonnement deux hommes qui, très vite, s'avançaient vers eux par la voie des airs.* L'un était vêtu de noir, l'autre avait des vêtements gris. *Ils passèrent près d'eux en grande hâte, et à leur stupéfaction,* descendirent au beau milieu des flammes, dans le cratère du terrible volcan, le mont Stromboli. Ces personnes furent reconnues comme étant de leur connaissance à Londres (1).

---

(1) *Blätter aus Prevorst,* IV, 57 : Ein Schrecken erweckender Auszug aus dem Journal des Schiffes *Sphinx* vom Jahre 1686 im mittellaendischen Meer.

« Die vier Kapitäne und ein Kaufmann, Herr Bell, gingen an das Ufer der Insel Mount Stromboli, um Kaninchen zu schiessen. Um 3 Uhr riefen sie ihre Leute zusammen, um an Bord ihres Schiffes zu gehen, als sie zu ihrem unaussprechlichen Erstaunen zwei Männer erscheinen sahen, die sehr schnell durch die Luft auf sie zuschwebten. Der Eine war schwarz gekleidet, der Andre hatte graue Kleider an, sie kamen nahe bei ihnen vorbei in höchster Eile und stiegen zu ihrer grössten Bestürzung mitten in die brennenden Flammen, in den Schlund des schrecklichen Vulkans, Mount Stromboli, hinab. Die betreffenden Leute wurden als bekannte aus London erkannt. »

Ce récit, emprunté par J. Kerner, relate que les deux ombres volantes apparurent au moment même où deux personnes amies de l'équipage venaient de mourir à Londres. C'est donc une preuve que les âmes des morts survivent sous forme de fantômes et s'envolent pour se rendre en enfer. Ce rapprochement a été fait par le psychiatre zurichois bien connu C. G. Jung dans sa revue *Imago.* Je ne retrouve pas le passage.

Comment ne pas reconnaître ce passage, littéralement démarqué dans le texte du *Zarathoustra?*

Or, vers le temps où Zarathoustra séjournait aux Iles fortunées, il advint qu'un navire jeta l'ancre près de l'île où se dresse le volcan fumant ; et *son équipage aborda pour chasser le lapin.* Mais, vers midi, *comme le capitaine et ses hommes s'étaient rassemblés, ils virent soudain un homme s'avancer vers eux* et une voix distinctement proférer : « Il est temps ! Il est grand temps ! » Lorsque cette forme humaine fut tout près d'eux, — mais *elle volait vite* comme une ombre, *dans la direction où était située la montagne de feu,* — ils reconnurent, *avec la plus grande stupéfaction,* que c'était Zarathoustra (1).

Et les matelots de se dire que le diable avait emporté Zarathoustra. Le *folklore* italien en effet, qui, sans doute, remonte ici à l'antiquité même, croit que les cratères des volcans sont des ouvertures de l'Enfer (2). Songeons aussi à la légende allemande qui veut que Théodoric (*Dietrich*

---

(1) *Zarathoustra.* Von grossen Ereignissen (*W.*, VI, 191). On a souligné les passages où les coïncidences de Kerner et de Nietzsche sont littérales.

(2) Nietzsche qui avait vu le Vésuve à Sorrente, avait vu de près l'Etna lors de son voyage à Messine (1882). La description du volcan dans le *Zarathoustra* offre quelques traits classiques : « Il y a une île dans la mer, non loin des Iles fortunées de Zarathoustra, — sur laquelle fumait sans cesse un volcan. Et le peuple, mais surtout les petites vieilles dans le peuple, disaient qu'elle est placée comme un bloc de rochers devant la porte des Enfers, mais que, à travers le volcan lui-même, un étroit sentier descendait et menait à cette porte infernale. »
On rapprochera le vers de Virgile ; *Æn.* VI, 42.

Excisum Euboïcae latus ingens rupis in atrum,

et le sentier par lequel Énée descend aux Enfers, guidé par la Sibylle de Cumes. Le lieu où Ulysse, dans l'*Odyssée,* évoque les morts, c'est l'Averne sur la côte d'Italie. V. Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée.* Il semble bien que les habitants des pentes de l'Etna aient toujours considéré ses cratères comme des entrées aux Enfers. Chez Claudien, l'enlèvement de Proserpine a lieu dans les plaines de l'Etna. La terre s'entr'ouvre et laisse passer le char et les chevaux de Pluton. Un des cratères de l'Etna, au temps où Seume écrivait son *Spaziergang nach Syrakus,* s'appelait *Casa del Diavolo* (V. Seume, *Sämmtliche Schriften.* Ed. A. Wagner, in-4°, 1835, p. 142). Tous ces souvenirs sont probablement présents à la pensée de Nietzsche, Naumann en avait reconnu plusieurs.

von Bern) soit descendu dans l'Etna et que Frédéric II de Hohenstauffen, y ait terminé sa vie de mécréant. Zarathoustra, depuis trois jours, vivait éloigné de son navire, et c'est pourquoi les matelots, le voyant marcher dans les airs, comme Jésus marchait sur les eaux, le croient emporté par le diable. Mais les disciples pressentent que c'est plutôt le diable qui sera emporté par Zarathoustra. Si l'Adversaire, c'est la Pesanteur, la lourde matière qui entrave toutes nos envolées, Zarathoustra doit d'abord vaincre cet ennemi de toute action et de toute pensée ; et telle est la signification de son vol. L'affranchissement, c'est d'abord de démontrer que nous ne sommes plus asservis aux masses pesantes, ni à la philosophie du matérialisme. Dans l'*Avesta*, Zarathoustra sait les hymnes qui obligent les *daevas* malfaisants à se cacher sous terre, dès qu'il se défend contre le formidable chien aquatique Frenrasyan, qui convoite sa splendeur. Le prophète de Nietzsche sait les formules propres à briser les maléfices des faux dieux.

Le plus méprisable de ces monstres de la matière et de la mort, le chien de feu, qui aboie au seuil des Enfers, c'est la Révolution sociale. Il a pour terrier un volcan de fange sans doute, et non de lave. Sans profondeur et sans puissance, la Révolution parle par détonations violentes, mais éructations molles (1). Ses fumées, ses vomissements de boue brûlante, ne sont pas des dangers. Quand la Révolution réduirait en cendres une ville, que s'ensuivrait-il ? *Was liegt daran, dass eine Stadt zur Mumie wurde* (2) ? Sur Pom-

---

(1) *Zarathustra. Ibid.* (*W.*, VI, 193.)

(2) En parlant des convictions démocratiques d'un Buckle, Nietzsche dira : « Le plébéisme de l'esprit moderne qui est d'origine anglaise, fit éruption à nouveau de son sol natal (l'Angleterre), avec la violence d'un *volcan de boue*, et avec cette éloquence trop salée, trop bruyante et vulgaire, qui fut jusqu'ici le langage de tous les volcans. » — *Généalogie*, I, § 4. (*W.*, VII, 307.)

péi et Herculanum ensevelis, repousse, avec l'herbe rajeunie, la splendeur de l'Italie moderne.

Zarathoustra engage avec impassibilité la conversation avec le chien infernal. S'il n'y a pas de matière, si métaphysiquement la substance n'existe pas, si nous ne sommes en présence que de forces qu'il faut diriger vers des fins qui sont des *qualités*, comme ces qualités ne vivent que dans notre *jugement*, les grands événements ne peuvent consister qu'à changer la conscience humaine. Ils viennent donc à l'heure la plus silencieuse. Ils ne se produisent qu'au dedans de nous.

Ce n'est pas autour des inventeurs d'un bruit nouveau, c'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que tourne le monde. Il tourne, sans être entendu (1).

Au monstre de la Révolution faisons voir qu'il se heurte à des forces collectives plus puissantes que lui, l'État notamment. Prouvons qu'un chien plus monstrueux que lui souffle, au lieu de feu, une rosée d'or liquide et, dans un jaillissement d'étincelles, les immatérielles valeurs dont nous vivons. Ce langage-là n'est pas le vomissement fangeux d'un volcan assis sur les bords marécageux de la mer. Il est puisé au cœur même de la terre, et la plus haute émanation de son esprit. Cet or est la vertu suprême, *die schenkende Tugend*, la pierre philosophale qui change la qualité des êtres. Dès lors plus de révoltes, ni de fumeuses explosions. La Révolution de Zarathoustra n'enfantera que des rires. Là-dessus, le chien de feu, penaud, ne peut que se terrer, vagissant d'impuissante jalousie, dans les méandres de sa demeure souterraine. Il ne se montrera plus jamais. La doctrine de Zarathoustra apporte l'exorcisme

---

(1) *Zarathustra. Ibid.* (*W.*, VII, 193.)

de la Révolution sociale. Mais « il en est temps, il est grand temps », selon le cri du fantôme volant, qui parlait aux matelots du haut des airs.

Heureux, si cette espérance soutenait Nietzsche toujours ! Elle ne s'achète qu'au prix de doutes affreux, que nous dépeint une dernière fresque, celle du *Château de la Mort* (1). Représentons-nous le temps de la grande lassitude, le vieillissement du monde qui, à la fin d'un grand *Kalpa* bouddhique, dessèche les plantes, les bêtes et les cœurs. Toutes les sources taries, la mer recule, une mortelle rosée semble tomber de la lune et pourrir les fruits. Tout le labeur humain se corrompt avant de s'incorporer aux choses ; et entre les collines une lugubre voix semble répéter : « Tout est vide, toutes choses se valent, tout est pareil à ce qui fut de tout temps. » Dans le diseur de mauvaise aventure qui parle ainsi, et que beaucoup croient comme s'il disait vrai (*der Wahrsager*), est-il difficile de reconnaître le philosophe du pessimisme, Schopenhauer ? et comme Nietzsche avait été gagné par cette triste vaticination de la fin des mondes, est-il surprenant que le cœur de Zarathoustra en soit transformé ?

Toutefois souvenons-nous qu'il avait juré de vaincre le pessimisme. Ce lac stagnant de crépuscule où nous nous débattons, une seule lumière peut le franchir, pour éclairer le monde et les nuits les plus lointaines. C'est la doctrine de Zarathoustra. Qu'adviendra-t-il de nous, s'il vient à en douter ?

Trois jours, on voit vivre Zarathoustra dans l'abstinence, dans la fièvre et dans le silence. A la fin, il tombe dans un sommeil agité, pendant lequel veillent ses disciples soucieux. Devinerons-nous le sens de la pensée qui bat des ailes dans ce cauchemar où elle est captive ?

---

(1) *Zarathustra*. Der Wahrsager. (*W.*, VI, 198.)

Zarathoustra rêve que, abdiquant la vie, il s'est fait, sur la montagne, le gardien du *Château de la Mort*. Il y garde les sépulcres. Il faut imaginer ici un paysage italien, un haut piton rocheux, surmonté d'un château fort, d'une *Rocca*, comme on en voit sur les contreforts de l'Apennin, entre Pise et Florence. Au dedans, les couloirs voûtés, comme sur les toiles du Tintoret à Venise, abritent des ossuaires. Tout à coup un archange fond du ciel, dans un souffle de tempête et une lumière d'orage.

Dans ce Château de la Mort, des sarcophages de cristal laissent voir les momies des existences mortes. Le parfum des éternités poudreuses traîne sous les voûtes. Près de Zarathoustra, trois sœurs sinistres s'accroupissent : la Clarté des Nuits, la Solitude, la Taciturnité ; et, tandis qu'il reste assis devant les portes dont il tient les clefs rouillées, le temps lui-même semble aboli.

Soudain des coups tonitruants ébranlent le vantail d'entrée. Zarathoustra interpelle le frappeur inconnu et se nomme d'une formule énigmatique qui cependant le désigne (1). Avant que la serrure lui ait livré passage et que les portes aient tourné sur leurs gonds, l'ouragan force les battants et, dans un mugissement, jette aux pieds du Sage un cercueil noir. Mais de ce cercueil fracassé sortent en

---

(1) « Qui porte ses cendres vers la montagne ? » On reconnaît Zarathoustra à ce qu'il se retire dans la montagne, quand sa conviction ardente est redevenue cendre, comme le remarquait l'ermite, lors de la première retraite du Sage. (Préface, *W.*, VI, 10) ; et à ce qu'il redescend parmi les hommes, quand il a rallumé sa flamme. — On s'est demandé ce que signifie le cri d'*Alpa !* par lequel Zarathoustra interpelle l'être inconnu qui va entrer. L'interprétation la plus ingénieuse me paraît être celle qui croit à une réminiscence de Dante. Le quatrième cercle de l'Enfer est gardé par Plutus, qui interpelle les passants d'une voix mystérieuse et terrible : « Pape Satan, pape Satan *Aleppe !* » (*Inferno*, VII, 1-6). Cette apostrophe inintelligible a pu inspirer Nietzsche dans une scène analogue. V. dans les *Etudes italiennes*, publiées par Hauvette, pour le centenaire de Dante (1921), l'étude de Mlle G. Bianquis, sur *Dante et l'Allemagne*, p. 205.

foule des anges, des hibous, des papillons géants, des fous difformes, des rires ailés. Un immense éclat de rire se répercute sous les voûtes, et Zarathoustra s'évanouit.

Sur le sens de l'hallucinante vision comment s'entendre ? Ce cercueil est-il Zarathoustra lui-même, enveloppé de deuil, mais rempli, au fond, d'ironies cachées et de joie ? N'est-ce pas lui qui se jette sur nous avec la violence du cyclone ? Et du pessimisme tombé en morceaux ne va-t-il pas s'élever un rire triomphal ? Nietzsche, nous prémunit lui-même contre cette trop facile exégèse. Car Zarathoustra hoche la tête en signe de dénégation.

Ou bien s'agit-il là de cet autre mystère qu'il n'a pas encore révélé, de cette puissance qui lui est donnée non seulement sur le mal de vivre, mais sur la mort même, et de cet art qu'il s'attribue de faire revivre tout le passé ? Quand on aura plongé au fond du « nihilisme » total, nous promet-on qu'il s'en dégagera la vie ressuscitée, avec ses folies, ses difformités, ses rires, ses espérances ailées ? Ce cercueil noir est-il le Retour éternel, pensée d'espérance, mais de terreur aussi ?

Il faut sans doute chercher ailleurs. Car ces rires qui s'échappent du cercueil ressemblent à des ricanements, à des satires, et non pas à des rires heureux.

De mille grimaces d'enfants, d'anges, de hibous, de fous, de papillons grands comme des enfants sortaient *contre moi* des rires et des railleries et des souffles mugissants.

J'en éprouvai un effroi affreux qui me jeta à terre. Je criai d'horreur comme jamais je ne criai (1).

Cette vision, sinistre jusqu'au bout, à quoi fait-elle allusion, si ce n'est à un dernier doute de Nietzsche ? Qu'arriverait-il, si sa doctrine dernière, vêtue de deuil, et

---

(1) *Zarathustra*, Der Wahrsager. (*W.*, VI, 200.)

annoncée dans l'orage, n'avait pour contenu que des fantaisies bouffonnes, des cauchemars hideux et enfantins ? Un long éclat de rire retentirait dans le monde. Nietzsche a eu parfois de ces crises d'angoisse. Or, qu'est-ce qu'un Rédempteur sujet à de tels accès de pusillanimité ?

Sa sincérité du moins demeure entière. Il continuera sa pérégrination, sachant que son heure n'est pas venue. Pourtant est-ce sa vérité qui n'est pas prête ou le maître qui n'est pas prêt pour sa vérité ? C'est le problème que lui pose ce rêve de son heure la plus silencieuse ; et il en fait l'aveu douloureux aux disciples attristés. Pour Zarathoustra, c'est ici son jardin de Gethsémani.

Il y a telle profondeur de rêve où le sol même semble céder sous notre poids, et où, dans un espace immatériel, nous nous trouvons seuls avec une voix sévère qui nous ouvre les dernières profondeurs de nous. Cette voix interpelle Zarathoustra, et lui reproche de se taire, quand il détient la parole libératrice. Mais Zarathoustra, comme Nietzsche, connaît ces heures accablées où il doute de tout, et d'abord de sa mission. Il craint l'accueil des hommes. Il n'est pas assez humble pour ne pas redouter leurs sarcasmes. Il a la pensée forte, mais non la voix vigoureuse du commandement. Touchante faiblesse du Penseur. Il ne sait pas qu'il est la rosée qui tombe sur les gazons, par les nuits silencieuses. Il ne sait pas qu'on l'attend. Ses fruits sont mûrs, mais non son courage. Il aimerait à attendre un maître plus grand. C'est par défaillance cette fois qu'il retournera dans ses montagnes en pleurant ; et, dans sa caverne, il retrouvera les trois sœurs sinistres, la Clarté des Nuits, la Solitude et la Taciturnité, qui ne lui parleront que de la mort.

III. — Le départ a minuit et les deux mystères

Il faut admettre entre le second et le troisième livre une pause où mûrit la résolution de Zarathoustra. Peut-être n'est-elle pas d'un trop grand nombre d'années (1). Puis un jour, dès minuit, cette fois, il reprendra son bâton de voyage. Il franchira cette croupe de montagne, si semblable à l'arête de Portofino, pour retrouver l'autre rivage où, dans une rade familière, abordent les navires des Iles fortunées avant de gagner la haute mer. Voilà un de ces instants émersoniens où il n'y a plus de hasards ; où tous les événements qui nous bouleversent, loin de nous être étrangers, reviennent à nous comme des fragments de notre moi, qui avaient vécu au dehors, expatriés, et rentrent enfin dans l'âme, comme les colombes au colombier. Zarathoustra cherchant sa cime, sait qu'il trouvera l'abîme, et que c'est même chose. Mais sur le chemin de notre grandeur, il faut que notre pied lui-même efface les traces du retour.

Un instant, Zarathoustra s'arrête, dans la lumière du matin, sur la paroi de roches qui surplombe l'autre mer. Il s'apitoie sur cette mer gémissante de mauvais souvenirs et de lugubres avertissements. Son péril sera toujours celui-là : Donner sa compassion à tous les vivants, et même à la mer monstrueuse, comme si on avait le droit de réserver un coin pitoyable de son âme à des monstres étrangers, quand on quitte ses meilleurs amis. Telle est pourtant l'étrange attirance d'une grand destinée.

Jamais le voyage de Zarathoustra n'a mieux ressemblé aux pérégrinations de Jésus que dans ce troisième livre

---

(1) *Zarathustra*, Der Wanderer. « Il semble que je ne puisse pas rester immobile longtemps. » (*W.*, VI, 223.)

où sa résolution est prise. A peine a-t-il pris passage sur un navire que déjà la rumeur de sa présence se répand. Mais Zarathoustra, muet et sourd de tristesse, reste deux jours sans parler. Puis il écoute les récits des matelots ; et, entraîné par la narration des aventures d'autrui, il se décide à raconter la sienne : la rencontre de l'Esprit de Pesanteur et la vision du Retour éternel.

Le mystère dirigeant du poème, voici pour la première fois qu'on en parle sans réticence. Faut-il penser que Nietzsche nous donne ici une description exacte de la vision de Surlèj ? On ne le saura jamais. Dans les visions décrites par Nietzsche, il y a plus d'un résidu de ses cauchemars nocturnes quotidiens, et souvent le jeu spontané de ses rêves éveillés.

Zarathoustra raconte comment il gravissait un sentier de montagnes semé de rocailles roulantes, de graviers glissants. Un incube hideux, moitié gnome, moitié taupe, montait avec lui, juché sur ses épaules. C'est l'Esprit de Pesanteur, qui le chevauche, et lui verse dans les oreilles des paroles brûlantes comme du plomb fondu. Affreux enseignement de pessimisme. Il y a deux grands esclavages de l'homme : se sentir enchaîné à la matière pesante et avoir derrière soi l'irréparable passé, dont se tisse tout notre avenir. La pesanteur nous attache au lieu où nous sommes enracinés. Le passé nous détermine à chaque instant du temps et nous fige dans ce que nous fûmes. Si haut que nous ayons pris notre élan, la pesanteur nous fait retomber au point de départ. Si loin que nous nous aventurions dans le futur, cependant ce futur dort tout entier dans un passé, non modifiable et dont il est fait. Ainsi deux poids énormes nous immobilisent ; la pesanteur dans l'espace, le passé dans le temps. Zarathoustra n'expose pas ici la doctrine, mouvante encore dans la pensée de Nietzsche, et qui lui fera croire que la matière n'existe qu'en apparence et se

réduit à la vibration d'immatérielles énergies (1). L'Esprit de Pesanteur, dont il se déclare l'ennemi, doit cependant être entendu au sens le plus matériel. Jusque dans les élans de l'âme subsiste cette entrave de la matière lourde, puisque nous ne pensons qu'à travers un corps ; et ainsi de proche en proche, la Pesanteur est tout ce qui fige les vivants et leurs âmes dans l'habitude monotone, dans le pli de la pensée, dans la tenace tradition, dans toutes les immobilités où s'ébrèche notre activité créatrice. Au terme cependant la Pesanteur est physique ; et c'est elle qu'il faudra vaincre d'abord. Il s'agit ici d'un choix décisif. Il faut saisir à bras-le-corps le gnome ignoble, et lui crier : « A nous deux ! Mais c'est moi le plus fort ! »

Le stratagème du *Zarathoustra* consiste à maîtriser la puissance mauvaise de la Pesanteur en maîtrisant d'abord la puissance mauvaise du Temps. Une seule et même émancipation nous délivrera de nos deux ennemis. C'est une démonstration dont Nietzsche ne s'est pas toujours contenté. Elle affirmera ici que rien ne saurait nous maintenir dans l'immobilité pesante, puisque seul est permanent le mouvement qui revient sur lui-même sans relâche ; et l'Éternel retour nous affranchit de la loi des graves, comme elle nous libère de la détermination du passé.

Vois cette poterne, gnome ! Elle a deux visages. Deux chemins ici se rejoignent ; et personne ne les a suivis jusqu'au bout.

Cette longue rue en arrière, elle dure une éternité... Elles se rejoignent sous cette poterne ; et le nom de cette poterne est écrit là-haut. Ce nom, c'est l'*Instant* (2) !

L'homme qui va de l'avant reviendra un jour, par le circuit du temps, jusqu'au portail même d'où il part. Mais

---

(1) V. *Maturité de Nietzsche*, p. 402 sq.

(2) *Zarathustra*, Vom Gesicht und Rätsel, § 2. (W., VI, 231.)

il a déjà parcouru toute cette éternité au moment où il parvient à ce portail par le chemin qu'il laisse derrière lui. Tout s'écoule d'un mouvement tel que cette porte même, cet instant présent, s'est déjà offert à nous une infinité de fois; et cet instant traîne après lui tout le futur, en sorte que toutes choses franchissent une infinité de fois la porte fatale.

Cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune même, et moi et toi, sous cette poterne, causant à voix basse de choses éternelles, ne faut-il pas que nous ayons déjà été tous présents ? — Ne nous faudra-t-il pas revenir et suivre cette autre rue, en avant de nous ; et dans cette longue et lugubre rue, ne faudra-t-il pas revenir éternellement (1) ?

Description qui faisaient déjà, en termes à peine changés, les Pythagoriciens et les Stoïciens (2). Nietzsche la croyait terrifiante et consolante. C'est l'épouvante et la joie que traduira la magnifique image du berger couché en travers du chemin, et tordu en convulsifs efforts pour arracher de son gosier le serpent noir qui s'y est fixé de ses deux crocs. Tel est l'effet de l'Idée du Retour éternel. Elle nous surprend dans le sommeil et nous mord à la gorge. Nous ne pouvons que nous tordre dans les affres des dernières convulsions. Une voix peut-être alors en nous criera : « Mords ! tranche-lui la tête d'un coup de dent ! » comme fit ce jeune pâtre qui, tranchant la tête du serpent, la cracha et se redressa transfiguré d'une joie supra-terrestre. Divin effet de la doctrine nouvelle, la plus lourde, et la plus noire : Une héroïque résolution, après avoir paralysé sa morsure et son venin, ne nous permettra plus ni de mourir ni de vivre dans la condition des hommes. Il ne restera donc plus qu'une immortalité surhumaine.

---

(1) *Ibid.*, p. 232.
(2) V. *Maturité de Nietzsche*, pp. 229 sq.

Par de telles intuitions, Zarathoustra reconquiert la confiance en sa destinée. Pendant quatre jours, il navigue seul sous le ciel pur. Une nostalgie le poursuit : celle de ses disciples. Ils forment une pépinière serrée d'arbustes dans leur premier printemps. Il les a abrités avec soin des tempêtes. Il lui faut à présent les espacer, les rendre forts, et, chacun pour soi, les planter « noueux et recourbés, souples et durs », sur la pente des rochers près de la mer, comme les pins maritimes que Nietzsche avait admirés sur la route de Zoagli.

Puis, cette « pensée de l'abîme », qu'il sent travailler en lui et dont il frémit, il faudra l'enseigner, non sans péril. Il s'y essaie par sa pérégrination même. Il ne demande à personne son chemin, et conseille à chacun de chercher le sien (1), tant l'homme est difficile à découvrir, et d'abord l'homme en nous. Jamais sa vie errante ne ressembla mieux à celle de Jésus que dans ces chapitres où Zarathoustra, revenu sur la terre ferme, suit les méandres d'une pensée qui retourne à sa source (2).

Il traverse de petites villes dont les maisons infimes semblent sorties d'une boîte à jouets pour une population de pygmées; et les vertus y semblent rapetissées comme les demeures. Jésus avait pleuré sur le mont des Oliviers. Zarathoustra y trouve une clairière où il entonne un hymne de joie. (3). Le Galiléen maudissait Jérusalem, la ville qui avait lapidé les prophètes. Zarathoustra maudit les grandes capitales, comme des foyers de pestilence ; et, s'il rencontre aux portes des fous médiocres qui, par un langage grossièrement imité du sien, compromettent sa prédication, il dira son dégoût de ces faux disciples que

---

(1) *Zarathustra*, Vom Geist der Schwere. (*W.*, VI, 286.)
(2) *Ibid.*, Von der verkleinernden Tugend. (*W.*, VI, 245.)
(3) *Ibid.*, Auf dem Oelberge. (*W.*, VI, 257.)

l'impuissance inspire. Mais, comme dans le bouddhisme des pluies de feu précèdent la conflagration des mondes, il faudra des capitales incendiées avant le « grand Midi » zarathoustrien ; et c'est ce déluge de flamme qu'appelle sur nos grandes villes modernes le vœu du Voyageur courroucé.

Ce temps ne peut tarder. Car l'automne est venu. Beaucoup de feuilles et d'âmes fanées sont emportées dans la bourrasque. Des tourbillons de pensées et de poèmes se dispersent. L'apostasie des plus habiles prépare les jours où les saltimbanques et les naïfs se croiront seuls les fidèles disciples du Sage. Zarathoustra, retourné dans sa montagne aux souffles salubres, attendra la dernière épreuve. Avant de redescendre, il lui faut trier les tables de la loi ancienne qu'il brisera, et les tables de la loi nouvelle qu'il apportera aux hommes (1). Son enseignement, tandis qu'il médite, se dégagera du récit qu'il se fait à lui-même de ses souvenirs.

L'heure de l'épreuve s'annonce par le retour de l'affreux cauchemar. Zarathoustra se réveillera donc un matin, avec de grands cris, croyant apercevoir près de lui sur sa couche un monstre endormi. On devine que c'est la « pensée même de l'abîme », qui a su enfin parler; et d'épouvante, Zarathoustra tombe en catalepsie.

Revenu à lui, il se trouve tremblant et hâve, et refuse sept jours toute nourriture. Ses animaux toutefois, l'aigle et le serpent, et ses amis s'empressent et disposent près de lui tous les fruits de la forêt, ses baies les plus parfumées, ses raisins, ses herbes odorantes et deux agneaux à la tendre chair. Simples agapes, qui rétabliront les forces et le courage. Pourquoi donc cette idée entrevue, celle du Retour éternel, lui inspirait-elle tant d'horreur ? C'est que le circuit sans fin du temps ramènera tout le réel, et le fourmillement entier de la race humaine, non seulement dans sa

---

(1) *Zarathustra*, Von alten und neuen Tafeln. (*W.*, VI, 287.)

méchanceté, mais dans sa fangeuse médiocrité. Désespoir, si la sagesse suprême de l'homme se réduit à réveiller de son néant toute la pourriture du monde! Il y a de quoi défaillir plus de sept jours. Puis une heure viendra peut-être où nous aurons craché la tête de ce serpent noir.

Mais il est vain de prétendre analyser les pensées qui, laissent une telle émotion. Une âme ainsi dolente ne peut que chanter. La pensée à son origine naît de la musique et elle y retourne. Que chantera-t-elle, s'il s'agit de dire son sentiment dernier de la vie ? Une chanson de danse et une sonnerie de cloche. Or, par un étrange retournement, c'est son air de danse qui sera pessimiste ; et son bourdon de deuil qui, à minuit, apportera l'espérance.

Zarathoustra chante la Vie tentatrice, sa séduction capiteuse, légère, innocemment féroce dans sa grâce, ses doux sentiers d'idylle, le soir, à l'heure du berger; ses perfidies ensorcelantes et ses ingratitudes sans pitié. Mais la Vie à son tour n'a-t-elle pas des raisons de méfiance? Est-il sûr que Zarathoustra ait toujours cru en elle? Et ne songe-t-il pas en ce moment même à la quitter? Ils ont pourtant un secret commun, qu'ils échangent à voix basse, et qui les fait pleurer. Les larmes de la Vie, qui la rendent plus aimable que toute sagesse, et qui viennent de ce qu'elle sait son propre secret, que signifient-elles? Ne veulent-elles pas dire que la Vie se sait sûre de triompher toujours, puisqu'elle renaîtra sans fin, mais qu'elle renaîtra avec toutes ses tares, ses vulgarités et ses méfaits? Ne pleure-t-elle pas sur la mort impossible, comme la légende attribue à des faunesses, à de tendres ondines la mélancolie de n'avoir pas d'âme humaine et de ne pas mourir ? Quel effroi, si la Vie, assurée de durer, ne valait pas la peine d'être vécue ? Et serait-ce la pensée dernière de Nietzsche ?

Cette pensée, on peut affirmer qu'elle l'effleure, mais sans doute a-t-il essayé de l'éluder. Une consolation semble

monter des profondeurs, et, dans le battement des cloches à minuit, vibrent des pensées d'avenir.

Le grave bourdon chante que le monde est profond par sa Douleur, mais que la Joie dépasse en profondeur la Douleur même. Pourquoi ? La réflexion nous l'apprendra un jour, et il s'en faut qu'il n'y ait là aucune difficulté. Nietzsche cependant avait appris de Zœllner que la substance du monde matériel est *émotive*, et que toutes choses, même dans le monde mécanique, s'arrangent pour produire le *maximum* de joie et le *minimum* de douleur (1). Si telle était la vérité, le pessimisme ne serait-il pas vaincu ? Il en irait peut-être de la sorte, si le but de la Vie était le bonheur. Mais le bonheur n'enferme-t-il pas une secrète vulgarité ? Parmi les perfections les plus dignes d'être aimées, n'y en a-t-il pas de douloureuses ? Pour lesquelles donc choisirons-nous de vivre, au risque d'en mourir ? L'Éternité seule sera juge. Ne mérite de vivre que ce dont nous voudrions l'éternelle durée, c'est-à-dire ce que nous choisirions d'être, durant une minute sublime, dût la mort s'ensuivre. Or, il nous appartient, par notre décision, de procurer l'éternité à la moindre de nos pensées et au plus fugace de nos actes, puisqu'un éternel retour les ramène tels qu'ils furent, même dans le plus bref instant. Par là nous sommes vraiment assis à la table des dieux, et nous tenons avec eux les dés du destin. C'est pourquoi, dans son dernier chant, Zarathoustra confessera : « Oui, je t'aime, ô Éternité ! »

---

(1) *Jeunesse de Nietzsche*, p. 315 sq. — *Maturité de Nietzsche*, pp. 409-411.

IV. — La recherche dans la forêt et la détresse des hommes supérieurs

Le livre quatrième devait consister d'abord en un simple interlude. Ne faisons pas la vaine tentative de le reconstituer. Peut-être cependant aurait-il dit la confession de Zarathoustra au sujet de ses efforts philosophiques d'autrefois. Son culte des Héros, du Philosophe, de l'Artiste, du Savant, de la Libre Pensée, que valait-il ? Déjà peut-être le Sage se serait trouvé en présence des types moraux les plus purs des temps anciens, de ces débris de Dieu, dont il avait essayé de refaire une Vie divine. Il aurait découvert que ces génies du passé avaient eu peur de la plus haute grandeur. Devant cette défaillance, Zarathoustra, pris de pitié, aurait enfin ouvert le secret de son dernier enseignement, sûr d'aller à la mort, mais de n'y pas aller avec cette secrète faiblesse, qui avait paralysé les grands hommes du passé. Le dénouement était réservé à un drame musical où on aurait assisté à la mort de Zarathoustra.

Peut-être le quatrième livre actuel conserve-t-il des traces du livre non réalisé. Il a absorbé en outre plusieurs épisodes du drame qui devait le prolonger. Le voisinage des résolutions mortelles donne à cet exorde du quatrième livre une ampleur d'éloquence que rarement atteint la prose allemande.

Zarathoustra, blanchi par les années, est assis sur un rocher devant sa grotte qui regarde la mer par-dessus les vallées incurvées. On reconnaît facilement le paysage de Ruta. A coup sûr, il est heureux entre l'azur du ciel et l'azur de la mer, mais d'un bonheur lourd qui a besoin de se répandre ; et c'est pourquoi il gravit la cime. Ses animaux lui ont apporté du miel, et de ce miel il va faire une offrande à la face des cieux. Toute la douceur qu'il sent en lui ne

sera pas de trop pour appeler à lui les hommes. Il les attend avec patience. Car le destin a beau l'avoir oublié : Voici que va s'ouvrir pourtant le grand *hazar*, la période millénaire qui portera son nom, comme en Perse toutes les ères historiques portent le nom d'un prophète.

Pourquoi faut-il qu'un jour, devant sa caverne, Zarathoustra ait à s'effrayer d'une Ombre qui, dans le sable, se dessine près de la sienne ? Il reconnaît le devin de malheur, son hôte de jadis, et qui enseignait la grande lassitude et la vanité de l'être : le philosophe pessimiste, celui qui dans l'histoire s'appellera Schopenhauer. S'il reparaît à présent, le visage mauvais et traversé d'éclairs de cendre, quelle catastrophe va-t-il encore prédire ? Il annonce, une fois de plus, la fin du monde, et, cette fois, le débordement bouddhique des mers, le déluge de désolation déferlant jusqu'aux montagnes de Zarathoustra. « N'entends-tu rien ? », gémit-il ; et, prêtant l'oreille, le Sage perçoit un long cri que se renvoient les abîmes.

Cri de détresse qui laisserait Zarathoustra indifférent, s'il ne s'agissait que du gémissement des foules. Son âme, remplie de la pensée du Surhumain, laisserait, sans compassion, mourir la race. Mais ce sont les hommes supérieurs qui appellent au secours, ceux qui peut-être sont notre dernière réserve. Le mauvais prophète reprend son antienne : « Tout se vaut. Rien ne sert à rien. Nulle recherche n'aboutit. Les Iles fortunées elles-mêmes n'existent plus. » Paroles auxquelles Zarathoustra opposera une triple protestation ; et c'est là sa tentation. Car une dernière illusion apitoyée le décidera à sauver, de l'humanité ancienne, au moins sa grandeur en décombres. Et abandonnant au prophète de malheur sa caverne et ses plus chers trésors de miel, il ira recueillir, dans la forêt, les grands hommes du passé, qui jetaient vers lui leur cri désespéré.

Il sera permis de grouper par ordre ces rencontres que

Nietzsche fait à dessein imprévues. D'abord vient à lui, à travers les fourrés, l'étrange cortège de deux rois poussant un âne chargé de reliques. Monarques dépossédés, dégoûtés de leur métier, de leur caste, de leur propre incapacité, ils n'ont pour ressource que de s'adresser à la seule supériorité survivante, la pensée de Zarathoustra. C'est pourquoi le Sage leur enseignera le chemin de la caverne.

Poursuivant sa route, il trouvera assis, sur le bord du chemin, un vieillard décharné, le dernier pape, pleurant son Dieu mort. Il cherchait dans cette forêt l'ermite qui y louait Dieu d'une âme ingénue ; et ce dernier ascète n'est plus. Que vient faire ce pape auprès de Zarathoustra, qui ne peut lui restituer sa croyance défunte ?

Toutes les puissances d'autrefois ont abdiqué. L'ancien pouvoir temporel, et l'ancien pouvoir spirituel étant brisés, que vaut la puissance d'argent ? Les riches ne peuvent que se dessaisir de leur or, dans un monde où ne sont d'or que les paroles tombées des lèvres de Zarathoustra. Le Sage, entre les saules où les torrents d'hiver ont tracé un unique sentier, atteindra la clairière où s'est réfugié le mendiant volontaire,[1] fortuné autrefois, mais qui, honteux de sa richesse, a voulu vivre parmi les pauvres. Les pauvres n'ont pas accueilli celui qui leur offrait tous ses biens. Ils n'attendent rien de la charité et du remords social. Ils exigeront leur dû avec violence. Il ne lui reste, d'ici là, qu'à se coucher au soleil paisiblement avec les autres ruminants. C'est donc toute la question sociale mal résolue que Zarathoustra prétend discuter, dans sa caverne, avec le chimérique philanthrope.

---

(1) Par une étrange aberration, RICHARD M. MEYER, *Nietzsche*, p. 434, croit que ce mendiant volontaire, qui vit parmi les vaches, est Jésus. Le sens de la parabole de Nietzsche, inutilement obscure, il faut le dire, est cependant à coup sûr une critique du capitalisme moderne. Nos riches ne savent plus leur rôle de classe dirigeante. Leur avidité, qui leur a

Ce sont là les supériorités matérielles. Mais il y a celles de la pensée. C'en était une que celle de l'athée qui avait détrôné Dieu. Lui aussi, cependant, élève son cri à travers la forêt. Au détour d'un rocher, dans un paysage de mort, sans herbes, sans arbres, sans un chant d'oiseau, et où seuls les serpents viennent pour mourir, Zarathoustra découvre celui qu'on appelle légitimement « le plus laid des hommes », et qui a tué Dieu pour ne pas sentir peser sur lui ce regard du témoin initié à toutes les misères humaines. Maintenant, chargé non de la haine des hommes (dont il se rirait), mais de leur pitié, il se cache comme un malfaiteur. Hideuse doctrine que l'athéisme, né du mépris des hommes pour eux-mêmes. Il faut reconstruire une image agrandie de l'homme, qui nous force à l'aimer. C'est pourquoi Zarathoustra désigne au plus laid des hommes l'asile de sa caverne.

L'athéisme ne représente que la pensée spéculative contemporaine, affranchie, mais douloureusement incomplète. N'est-ce pas un plus malheur que de savoir aussi dans la détresse la science même ? Ce même soir, suivant dans la forêt obscure la lisière des marécages, Zarathoustra heurtera un obstacle. Un cri, deux jurons et vingt injures l'avertissent qu'il écrasait un homme ; et, de colère, il ajoute à son coup de pied un coup de bâton. Celui-là pourtant qui était couché là, dans l'obscurité, avait besoin de son secours, non de ses coups. Il plongeait dans

---

enseigné à travailler comme des forçats, leur a laissé sa marque vulgaire. Mais si des capitalistes atteints de repentir social, prétendent restituer à la collectivité ce qu'ils lui ont, eux ou leurs pères, extorqué par leur exploitation, les prolétaires n'accepteront pas, comme un don gratuit, ce qu'ils réclameront comme un droit. Les riches ont perdu le sens de la Souveraineté. Il ne leur reste qu'à mener, à leur tour, une vie de ruminants pacifiques dans la montagne, jusqu'à ce que survienne la doctrine de Nietzsche. Il y a là des allusions à des philanthropes obscurs que Nietzsche a observés en Suisse. Il dira un jour après les avoir, semble-t-il, revus à Bâle en 1886 : « J'ai vécu parmi des bêtes à cornes » (*unter Kühen*).

le marais son bras nu, auquel adhèrent des sangsues. Cet homme représente la science positive moderne, son étroite spécialisation, qui exige une vie humaine dévouée à l'étude du cerveau d'un pauvre tunicier, d'une sangsue. Pour le savant aux méthodes rigoureuses, il n'est pas de petits ni de grands sujets. Il consent à beaucoup ignorer pour savoir un détail à fond ; et le plus humble savoir exige du sang. L'esprit, même humble, est de la vie retournée contre la vie. En ce sens, ce pauvre savant est aussi de la suite de Zarathoustra.

Et comment l'artiste n'en serait-il pas ? Tout fier, sur le même chemin, voici un personnage dont les membres s'agitent comme ceux d'un fou. Il se jette à terre, convulsé, les yeux hagards et commence cette longue lamentation, qui dans les *Dithyrambes*, est devenue la *Plainte d'Ariane*(1). On a vu le sens de ce symbole, et la comédie sacrilège jouée ici par le grand magicien, Richard Wagner. L'Art décadent, qu'il représente, est ainsi atteint d'un fol histrionisme qui, dénué de la vraie inspiration, la simule. Pourtant l'aveu qu'il fait de son impuissance l'honore ; et c'est beaucoup, quand on n'a pu atteindre à la grandeur, de l'avoir cherchée. La trouvera-t-il auprès de Zarathoustra, qu'il s'ingénie à gagner par une trop flatteuse supplication ? Zarathoustra ferme les yeux pour méditer. Il conclut qu'il n'a jamais rencontré de grand homme à notre époque populacière. En paroles voilées, il désigne à l'Artiste dévoyé sa caverne. Peut-être l'Enchanteur y trouvera-t-il l'image au moins de la grandeur vraie, sinon la réalité réservée à l'avenir.

Que faut-il alors penser de l'inconnu sans nom, qui, tantôt suit à la trace le voyageur, et tantôt le précède comme son Ombre ? Il ressemble à Zarathoustra, étant

---

(1) V. *Maturité de Nietzsche*, pp. 395-396, 549-550.

errant et sans patrie. Il a désappris, non moins que lui, de donner sa créance aux paroles communes, aux valeurs admises, aux grands hommes reconnus. Il a, pour complaire à ses plus inquiétantes curiosités, effleuré de la pensée tous les crimes et cessé de croire à l'innocence de ceux qui se disent bons. A quoi sert-il cependant avoir dissipé en lui toutes les illusions, s'il ne subsiste rien ensuite qu'il puisse aimer, admirer, vouloir ? Douloureux portrait que Nietzsche trace de lui-même. Il n'est pas Zarathoustra ; il n'est que son Ombre. Sa personne s'efface et s'absorbe dans le splendide halo qui émane du Prophète, et dans le rêve plus réel que lui-même. Dans cette lassitude du cœur, dans cette inquiétude du vouloir, le poème décrit déjà ce que Nietzsche appellera un jour le *nihilisme européen* (1), cette impossibilité, quand on ne s'attache plus à aucune fin, de trouver même une route. A quel autre Zarathoustra peut-il être mieux tenté d'offrir un asile dans sa caverne qu'à ce pèlerin dévoyé ?

Ayant ainsi rabattu tout le gibier que peut, dans une forêt dépeuplée, fournir la plus fructueuse chasse humaine, Zarathoustra se couche à l'ombre d'un ormeau enlacé d'une vigne. Dans le sommeil léger qu'il sent venir, il lui semble que le monde ait atteint la perfection. Son âme, confiante en la terre, s'y appuie, comme dans une anse calme le navire vient caresser le rivage. N'oublions pas, dans ce poème gémissant, ces heures de quiétude, où le soleil immobile dort sur les plaines, et où le démon de midi boit la liqueur des grappes, pour faire des douceurs de la terre son immortalité.

Courtes minutes de répit pour le Sage, que réveille en sursaut le vieux cri de détresse répercuté maintenant de sa

---

(1) *Zarathustra*, Der Schatten, p. 398, 399.

caverne même. Ses invités impatients l'appellent. Ils sont là tous, les deux Rois, le Pape, le Mendiant volontaire, l'Athée, le Savant, l'Ombre du Voyageur, et le triste devin, le Philosophe pessimiste. Zarathoustra accouru auprès d'eux, reprend aussitôt son ascendant. Ils admirent en lui la volonté dure, droite et souple comme un pin, et l'incoërcible espérance. Reconnaîtra-t-il en eux les débris d'un Dieu qui n'est plus et qu'il faut reconstruire pour en faire le Surhumain ? Ce sera la dernière illusion de Zarathoustra. Et comme autrefois dans *Candide*, les Rois déchus venaient passer le carnaval à Venise, Zarathoustra, pour ces souverains de la pensée périmée et de l'action inutile, organise un carnaval dans sa caverne, un festin *sub rosa*, qui témoignera qu'ils ne pleurent plus l'ancienne humanité.

Abrégeons l'exposé allégorique éclairé suffisamment par la biographie de Nietzsche. Tandis que Zarathoustra et ses animaux vaquent à leurs préparatifs, le Magicien entonne cette lugubre mélopée où l'Artiste décadent avoue son découragement, ce sentiment de n'être qu'un fou masqué, un fauve rusé, qui se pare des dépouilles d'autrui, mais qui à jamais sera exilé de la Vérité. Tout le conflit entre Wagner et Nietzsche se réveille dans ce triste chant ; et Nietzsche, artiste décadent lui-même, n'a-t-il pas pris à son compte cette confession (1) ? Mais l'Ombre du Voyageur, répondra par cet autre chant, où il décrira l'Européen parmi les odalisques d'une oasis de fantaisie, très empêché de faire honneur à leurs hôtes trop prévenants, parce que sa décrépitude européenne est trop avancée (2).

Il ne faut pas oublier ici cette *fête de l'âne*, par laquelle les invités de Zarathoustra se montrent le moins dignes de son hospitalité. N'y voyons pas du moins une dérision du

(1) *Maturité de Nietzsche*, p. 393 sq.
(2) V. *Maturité de Nietzsche*, p. 394.

culte chrétien. Le *Songe d'une Nuit d'Été* de Shakespeare et le délire de Titania y ont plus de part que l'impiété contemporaine. Un poème de Heine, retouché par Alfred Meissner, fournissait le quadrupède de Silène et ses braiments approbateurs. Nietzsche veut dire que la pensée affranchie incomplètement ne va pas sans rechutes. Ceux qui se sont bornés à détruire un Dieu réinventeront un Dieu pire. Les plus grands hommes de l'ancien monde encensent à genoux, avec des litanies, l'âne, comme le dieu du monde actuel. Le schopenhauérisme avait mis au cœur de l'univers l'irrationnel pur, la volonté inintelligente, et, dans chaque vivant, un fragment de ce vouloir-vivre aveugle. Dans l'Allemagne d'après 1870, les plus libres esprits et les savants eux-mêmes acceptaient cette religion. Or dans cette divinisation de l'absurde ne subsistait-il pas le vieux préjugé métaphysique, la génuflexion de toujours et l'indestructible besoin de s'asservir ?

Une certitude seule est libératrice : la confiance en Zarathoustra. Pour tous ceux qui l'ont connu, sa rencontre est un de ces moments pour lesquels on aimerait à revivre toute sa vie. Si ce sentiment nous emplit, le Philosophe de malheur, Schopenhauer, a tort ; et l'on comprend que non seulement les Rois, le Pape, le Pauvre volontaire, l'Athée, le Savant, l'Artiste et l'Ombre du Voyageur, mais aussi le Philosophe fondent en larmes de joie, et que l'âne ait gambadé de plaisir. C'est là le carnaval de Zarathoustra.

Alors, tandis que ces grands convertis l'accablent de caresses, Zarathoustra scelle ses lèvres d'un geste de silence. Une fois encore le son de la cloche grave monte dans la nuit. L'heure approche où les morts se réveilleront, où la pesanteur sera abolie, où l'univers, mûr comme un raisin noir, se sentira enveloppé d'un parfum d'éternité. Le monde, dont la douleur est si profonde, est cependant plus riche encore de joie. Cette allégresse, qui plus est, suppose la

douleur, puisque toutes choses se tiennent, comme par de tendres fils enchevêtrés. Si nous pouvons souhaiter qu'un instant dure, pour la qualité de sa joie, le monde est justifié; et contrairement à la loi de Méphistophélès, dans *Faust*, cet instant le rachète.

Le chant de minuit, le chant enivré qui, depuis, a été gravé sur le rocher de Sils-Maria en souvenir de Nietzsche, annonce donc l'heure attendue. A l'aube, Zarathoustra, se ceignant les reins, tandis que dorment encore ses compagnons, salue le Soleil. Du haut des airs descend le cri strident de son aigle. Puis voici le Signe. Des milliers de colombes s'abattent sur le Sage, comme un nuage ailé. Ainsi parfois, devant Saint-Marc de Venise, le ciel semblait vouloir déverser sur Nietzsche toute sa tendresse dans un essaim de ramiers. Mais il y a plus. Un lion puissant vient flatter de son mufle les genoux du Prophète, et lécher ses larmes sur ses mains. Le fauve rugit de colère, quand accourent les grands hommes de l'ancien temps. Qu'ils s'enfuient donc! Zarathoustra ne les retiendra pas. On ne fait pas une surhumanité avec des Rois et des Papes, des capitalistes dépossédés et des athées, des savants et des déracinés. Zarathoustra, étranger à ses devanciers, ne connaîtra plus que ses enfants. Car voici le milieu du jour, dont le matin seul est écoulé ; le «grand Midi », après lequel s'ouvrira un avenir gouverné par la loi de Zarathoustra.

Le poème nous mène jusqu'au seuil du mystère et s'y arrête. Car il n'est de dieux croyables que les dieux inconnus. Tel est aussi le cas du Surhumain. Toutefois, de l'avoir vu en songe et de l'avoir enseigné, c'est un destin qui nous voue à la mort. C'est pourquoi la conclusion du poème dont Nietzsche ne pouvait détacher sa pensée, sans trouver la force de l'écrire, devait être une tragédie. Peut-on, avec les débris émouvants qui en subsistent, essayer de la reconstruire ?

CHAPITRE DEUXIÈME

LA TRAGÉDIE DE « MIDI ET ÉTERNITÉ »

Il nous reste de cette tragédie, qui aurait exigé le plus grand poète, quatre *scénarios*, le premier et le second antérieurs au quatrième livre du *Zarathoustra*, les deux derniers postérieurs (1). Mais le plan le plus récent reproduit la marche du plus ancien, en la simplifiant, tandis que le plan de 1885 diffère de tous les autres par une forte variante du début. Le projet de 1883, le plus cohérent de tous, est celui auquel Nietzsche retourne d'instinct. Il retrouve, malgré lui, le plan de l'*Empédocle* d'Hölderlin, qui, dans sa jeunesse, lui avait été si cher, comme dans le *Zarathoustra* actuel continuent à chanter la philosophie héroïque et le culte solaire de l'*Hypérion*.

I. — Projets de 1883 et 1884

Quatre actes devaient mener à son dénouement mortel la plus grande destinée humaine. Bien entendu, le drame se fût allégé de tous les épisodes qui, depuis, ont passé dans le *Zarathoustra* en prose.

Le premier acte nous eût montré le maître parmi ses animaux, dans sa caverne, luttant, comme au troisième livre,

---

(1) V. ces scénarios de 1883, 1884, 1885 et 1886 reproduits *W.*, XII, p. 391 sq.

contre une pensée à laquelle il succombe. Le plus tendre cœur doit apprendre la dureté, si le Surhumain doit naître de lui ; et la tentation s'approche de lui d'écarter ce calice trop amer. Comment ne sentirait-il pas sa lassitude ? Laisser les hommes à leur heureuse ignorance et à la médiocre condition où ils croupissent avec volupté, est-ce un crime ? Faut-il leur ôter leur misérable félicité pour une grandeur qu'ils ne verront plus et dont ils ne connaîtront que la douleur préparatoire ? Ne serait-ce pas vertu ici que de compatir au malheur qui ne les quitterait plus, et mérite que de sacrifier sa propre sagesse ? Oui, si cette noble ambition de créer l'avenir ne contenait aucune impureté. Mais l'appétit de dominer en est-elle absente ?

Autrefois on pouvait dire que les droits de la vérité passent avant tout. Aujourd'hui ces mots n'ont plus de sens. Le *Gai Savoir* nous enseigne qu'il n'y a plus de savoir; et ce que nous appelons vérité, nous avons le droit de le croire pour nous aider à vivre, sans que nous y soyons attachés par aucune obligation de la proclamer. Si nulle pensée ne vaut qu'à prôportion de l'énergie de vivre qu'elle propage, pourquoi enseigner une doctrine qui ôterait à tous le goût de la vie présente, sans les accueillir dans la vie surhumaine ? Un avenir d'où nous sommes exclus peut-il diriger notre conduite ? N'est-il pas plus décevant que la chimère d'un *au delà*, où du moins nous entrions par la mort ?

Les hommes, pour se soustraire au mal de vivre, avaient essayé de diverses issues, que peut-être (c'était le plan de 1884) on eût examinées ici. Comme Flaubert, dans *la Tentation de saint Antoine*, déroule en de grandes fresques les plus fabuleuses mythologies humaines, les croyances du passé sur le salut des hommes se fussent offertes à la pensée de Zarathoustra (1). Le Nirwâna bouddhique, le paradis

(1) Ici la version de 1884 montrait les animaux de Zarathoustra faisant

chrétien, et ces utopies modernes qui, par un abêtissement graduel de l'homme, prétendent parfaire son bonheur, les rêves des eudémonistes, des socialistes, des jésuites, enfin le scepticisme pur, étranger à l'action, autant de fallacieux asiles. Puisque Zarathoustra dispose d'une pensée plus grande que l'immortalité chrétienne, ne doit-elle pas intensifier en tous la volonté de vivre ; et, puisque c'est là le seul *critérium* de la vérité relative aux hommes, ne peut-elle pas être dite *vraie ?*

Nous n'avons pas sans doute envers elle de devoir. Cependant la moindre réticence nous enlèverait toute notre force. L'idée-force qu'on élude revient avec une plus insistante obsession, et nous oblige à engager la lutte. La *volonté* du vrai dans le penseur l'emporte tôt ou tard où il ne savait pas aller. Elle l'entraîne avec impétuosité dans l'effroyable aventure, où sa pensée se vérifie, à moins de se briser contre le roc des faits. Ce sera la tentation de Zarathoustra.

Les événements du dehors la rendent plus pressante. Auprès de Zarathoustra les peuples viennent prendre conseil, comme auprès d'un oracle. Des messagers montent vers lui, plus suppliants de jour en jour. A la fin, un chœur d'enfants éplorés eût appelé au secours, dans le plus touchant des thrènes, le plus grand des Sages ; et l'on devine la musique que Nietzsche eût rêvée pour cette tendre supplication (1).

Quel était donc le péril ? Était-ce le soulèvement universel des esclaves ? L'amollissement des cœurs, l'autorité

---

des préparatifs pour accueillir des hôtes annoncés. On aurait vu se réunir dans la caverne du Maître les *hommes supérieurs* d'autrefois et leurs disciples. Les sept rencontres du quatrième livre se fussent succédées en un colloque unique. Il aurait démontré la dégénérescence démente de ces supériorités, décrit leur désespoir, révélé les laideurs plébéiennes qui déjà les envahissent. Cette discussion a passé tout entière dans le quatrième livre. Elle ne pouvait donc plus figurer dans le drame.

(1) *W.*, XII, 391.

émasculée, avaient-ils permis cette insurrection unanime des vaincus, que notre présente folie tolère, et où il faut voir la cause principale de notre assombrissement ? Deux rois déchus devaient primitivement gravir, avec un âne, la montagne de Zarathoustra ; mais il est inutile de conjecturer la suite de cet exorde, puisque Nietzsche en a fait un épisode du quatrième livre.

Ou bien la peste aurait-elle éclaté dans la grande ville, comme à Agrigente, selon l'Empédocle d'Hölderlin ; et les impatients messagers, le chœur des enfants en pleurs appelaient-ils, autant que le guérisseur des âmes, le médecin des corps et le charmeur des grands maléfices ?

Peut-être aucune de ces entrées en matière n'eût-elle été maintenue. Inconnu de tous, Zarathoustra, selon d'autres textes, eût assisté peut-être dans la grande ville à une Fête de la Vie, comme Nietzsche a pu rêver qu'on en célébrerait en souvenir de lui. Ou bien, appelé par la cité, où il entrait en triomphateur, la peste ayant éclaté soudain, Zarathoustra eût guéri les pestiférés, notamment une femme. N'oublions pas que, selon Nietzsche, nous allons nous emparer des pouvoirs mystérieux de la matière radiante. Il y voit la substance profonde des atomes. Elle en peut éliminer toutes les impuretés. Zarathoustra, s'il imposait à cette foule pestiférée ses mains aux miraculeux effluves, s'il lui offrait ses éléments radiants, pourrait purifier les corps de tous leurs miasmes. Mais il exigerait la destruction du foyer de pestilence. Il jetterait la torche dans la cité. Toute grande ville, toute vieille civilisation engendrent d'elles-mêmes les pestes dont elles périssent. Qu'un même brasier consume donc tout ce passé ! Parmi les actions de grâces des malades guéris, la cité aurait alors célébré la fête du Renouveau.

L'acte IIIe se fût déployé dans une grandeur à dépasser de loin celle de l'Évangile chrétien. Le Galiléen envoyait

les Apôtres prêcher sa doctrine. Zarathoustra rassemble ses disciples, qui déjà lui rendent compte d'une œuvre accomplie. Brisant les groupements anciens des Cités et des États, ils ont rétabli les *clans* primitifs, les solidarités de famille connues de la Grèce antique et restées vivantes en Corse (1). Ils ont institué un nouvel *habitat* des hommes, une colonisation non agglomérée entre des murs, mais dispersée à travers les campagnes, comme dans les *Lois* de Platon. Une nouvelle noblesse donne l'exemple d'une parfaite prodigalité de l'âme. Dans la femme, ils ont délivré la femme. Désormais elle disposera d'elle-même, comme une créature généreuse, fièrement faite pour le bonheur de l'homme, au lieu de l'asservir par des séductions d'esclave. Dans la ruche nouvelle, les ouvriers, astreints par une loi d'honneur librement acceptée, pratiquent les vertus humbles avec fierté. Un machinisme intensifié permet aux plus simples travailleurs un loisir où pourra prendre place le souci de la beauté. Dans la frugalité et dans la féconde solitude s'est épanouie une vie régénérée. L'œuvre sociale, accomplie d'abord, servira de soubassement à l'œuvre plus grande de la réforme morale, par laquelle sera exhaussée la condition entière de l'humanité.

Zarathoustra eût alors repris, à son tour, la prédication élargie des tâches qui restent. Il eût fait prévoir des guerres nouvelles; guerres d'idées, non moins coûteuses en souffrances que les guerres nationales ou dynastiques d'autrefois. Il eût défini la nouvelle fonction de justice, une miséricorde qui réintégrerait dans la société humaine les méchants, reconnus comme des hommes forts, dépaysés dans notre milieu factice, où leurs facultés inutilisées les condamnent à la maladie et à la démence.

---

(1) *W.*, XII, 393.

La vie entière deviendrait une grande expérience dangereuse. Les tables de la vieille morale d'oppression seraient brisées. On rétablirait dans ses droits sacrés tout ce qui a passé pour haïssable, le moi, la volonté d'être fort, et nos instincts les plus calomniés. Une grande joie passerait sur le monde, qui ne serait qu'une ivresse dansante, victorieuse de la pesanteur, un indomptable courage s'avançant à travers les tristesses arides de la matière. Jacob Böhme n'avait-il pas décrit déjà l'homme, sa « haute et périlleuse danse » sur une étroite passerelle, l'enfer au-dessous de lui, et le ciel au-dessus ? Cette passerelle qu'on franchit, entre le double risque de glisser dans l'abîme ou de briser son appui, cette frêle garantie contre la « perdition » (*Untergang*), c'est notre sol terrestre. Seul il nous permet la transition (*Uebergang*). Dans Nietzsche aussi cette joie serait mystique, parce qu'en elle le poids de la matière ne nous opprimerait plus.

C'en serait fait de la pesanteur du passé. Il n'est pas mort, puisqu'il revivra, avec tout ce que nous fûmes et ce dont nous sommes nés. Le devenir, que nous nous figurions gouverné par un passé révolu, nous pouvons l'influencer, puisque nous sommes présents à sa résurrection. Il n'y a plus de hasard, puisque nous sommes assis au métier où se tissent les destinées. Nous saurons faire entrer savamment le fortuit dans une trame dont nous aurons tracé le dessin de nos mains humaines.

Alors Zarathoustra abordait la question entre toutes redoutable. Il eût demandé à ses disciples haletants et à cette foule encore exaltée de reconnaissance : « Cette vie heureuse qui est la vôtre, cette grandeur qui vous est promise, la voulez-vous revivre une fois encore, ici-bas, et non dans les inter-mondes auxquels vous avez cru, mais mensongers ? » Peut-être une acclamation immense eût-elle annoncé leur consentement de loin, à mesure

que le Maître eût retiré les derniers voiles du mystère. Et Zarathoustra eût expiré, sous la surabondance du bonheur ([1]).

Possibilité trop facile, car le drame restait alors sans péripétie. Tout Rédempteur doit mourir de son œuvre, désespéré. Cette péripétie tragique, où la situer, si ce n'est en cette heure où une résolution sans seconde va changer l'histoire des hommes ? Ce moment est celui où Zarathoustra va ouvrir le plus « redoutable réduit du Savoir » (*die furchtbare Kammer der Wahrheit*) ([2]). Il eût donc exposé ensemble le mystère du Surhumain et le Retour éternel, le mythe de l'avenir et le moyen de changer violemment la nature des hommes. Moment d'une sombre et souveraine béatitude. Zarathoustra tient le marteau : qu'il frappe, et l'histoire humaine sera en pièces !

Or, à mesure qu'il parle, des signes lugubres l'avertissent. Dans la foule déjà un suicide, un accès de folie montrent que l'humanité n'est pas mûre pour les dernières révélations. Les livrera-t-il ? Toutes les phases de la dureté, de l'obstination cruelle aboutissent à cette résolution : *Es muss ans Licht !* Depuis longtemps les cimes à l'horizon s'embrasaient d'un crépuscule orageux; maintenant les coups de tonnerre éclatent, suivis d'un silence mortel, et comme d'une immobilité de tout l'univers.

A grands cris, l'aigle, ayant le serpent enroulé autour de son cou, fond du haut des airs, puisqu'il sent son maître menacé ([3]). Que veut cette femme aussi, qui les signale,

---

([1]) *W.*, XII, 394, 396.

([2]) *W.*, XII, 399.

([3]) Faut-il penser, comme le suggère une note de Nietzsche (XII, 403), qu'il y avait bataille entre l'aigle et le serpent? ce serait alors presque l'image même, tirée du *Marius* de Cicéron, et que l'on trouvera citée

Pana, qui lève le poignard sur Zarathoustra ? Devant la révolte de tous, elle voulait, par pitié, tuer Zarathoustra. « Je ne comprends pas l'intention de ton amour, ni ce couteau levé, » eût dit le Sage. Puis, se voilant la tête, sans défense, il eût compris la Némésis; et, avec une grandeur égalée par le seul Wotan de Wagner, il eût accepté le destin.

> Aus *Liebe* tat ich das grösste *Leid*,
> Nun schmelz'ich weg an dem *Leid*, das ich tat.

La douleur d'avoir semé le deuil par amour eût brisé ce grand cœur. Ainsi, les bras étendus sur le rocher et la face contre terre, expirait Zarathoustra.

L'acte IV^e^ eût déployé, avec la splendeur trop cérémonieuse dont Nietzsche a toujours eu le goût, une solennité funèbre plus désolée dans son désespoir que les funérailles de Siegfried dans *le Crépuscule des Dieux*. Les disciples eussent enseveli dans le volcan le cercueil d'or de Zarathoustra. Puis, apostats repentis, ils eussent noué sur sa tombe une alliance où, se sachant les héritiers de son âme et de sa pensée, ils juraient d'être prêts au même sacrifice. Orgueilleux et touchant songe de Nietzsche. Mourir maudit de tous, puis renaître dans cette pure gloire qui prend possession de l'avenir régénéré, c'est l'espérance qu'il cachait au fond de lui, et qui l'aidait à supporter sa souf-

---

dans le *De Divinatione*, Lib. I, 48. Voltaire a traduit ainsi le passage :

> Tel on voit cet oiseau qui porte le tonnerre,
> Blessé par un serpent élancé de la terre,
> Il s'envole, il entraîne au séjour azuré
> L'ennemi tortueux dont il est entouré.
> Le sang tombe des airs; il déchire, il dévore
> Le reptile acharné qui le combat encore.
> Il le perce, il le tient sous ses ongles vainqueurs,
> Par cent coups redoublés il venge ses douleurs.
> Le monstre en expirant se débat, se replie.
> Il exhale en poisons les restes de sa vie;
> Et l'aigle tout sanglant, fier et victorieux,
> Le rejette en fureur et plane au haut des cieux.

frante vie. Si dénué de biens, si souffreteux, il sait qu'une secte issue de lui ne laissera pas périr son secret de vivre.

II. — Plans de 1885 et 1886

Deux variantes assez fortes pouvaient faire dévier la marche du drame. Celle de 1885 modifiait surtout le début(1). Elle nous montre Zarathoustra enfermé dans une vieille forteresse, semblable à celle qui domine le port de Messine. On l'accuse d'avoir séduit le peuple par des nouveautés. Dans un fracas de trompettes eût débuté la Fête du Souvenir, consacrée à honorer toutes les traditions. C'eût été une fête cruelle, puisque la cruauté est une des joies de fête les plus anciennes de l'humanité. Les aristocrates de la terre entière eussent afflué, et on les aurait faits les juges de l'étrange criminel. Un procès, comme celui de Socrate ou de Jésus, se fût ouvert devant cet aréopage de toutes les puissances de la terre, dont cependant les jours sont comptés. Zarathoustra l'eût affronté avec de fières paroles : « Je suis le Prédestiné, celui qui venait, invisible et redouté. » Il eût dénoncé l'angoisse secrète dont tremblaient déjà ses Juges. « Je dirai mon message, poursuivait-il, devant des hommes capables de l'accueillir, et ce n'est pas vous ! » Une cataracte hugolesque d'éloquence se fût sans doute, comme dans *Les Quatre jours d'Elciis*, déversée sur ses accusateurs. Il eût évoqué alors la hiérarchie nouvelle, les maîtres futurs de la terre, et montré comment du marbre humain se dégageait une image nouvelle, sculptée par une pensée d'art. Cette introduction de défi l'eût sans doute mené au martyre.

---

(1) *W.*, XII, 413, sq.

La variante de 1886 au contraire modifiait surtout le sens des fêtes, qui forment un chantant cortège à toute l'action. Si le plus grand événement contemporain, celui qui chemine vers nous comme une lumière venue de la plus lointaine étoile, est *la mort de Dieu*, n'est-ce pas cette prodigieuse libération qu'il faut d'abord célébrer ? Tous les pessimismes issus de cette tyrannie de Dieu, et ceux qui naissent de ce que nous n'osons pas envisager un amour sans Dieu, ne devaient-ils défiler avec des lamentations ?

Puis, à l'acte II, quand paraissaient les disciples, n'est-ce pas au Dieu mort qu'ils devaient offrir leur premier sacrifice ? Alors eût suivi le récit des prouesses accomplies; et, par de grands cortèges, on eût célébré l'heure du grand Midi, qui scinde en deux l'histoire des hommes.

L'acte III résumait la tâche à accomplir, et apportait, comme dans la plus ancienne esquisse, les révélations qui provoquaient la révolte de la foule avec l'apostasie des disciples ; et la mort de Zarathoustra, comme dans le projet de 1883 sans doute, suivait cette défaite. Ce qui rend plausible cette conjecture, c'est que, de la sorte, Zarathoustra mourait de la mort enseignée par lui :

> Je vous montre la mort comme l'accomplissement d'un acte ; une mort qui deviendrait pour les vivants un stimulant et une promesse jurée (1).

Une telle mort ne pourrait que se transformer en une fête, puisqu'elle signifierait à la fois un accomplissement et une espérance.

---

(1) *Zarathustra*, Vom freien Tode. (*W.*, VI, p. 105.)

III. — Appréciation

Bien que ce dénouement soit absent du roman lyrique actuel, le roman l'enveloppe, comme un fruit son noyau. Zarathoustra était mort, bien avant de s'abattre, la face contre terre et le cœur broyé. Sa mort était d'avance incluse dans cette vie et dans sa douloureuse pérégrination. Est-ce donc là le poème qui pouvait nous annoncer un nouvel optimisme ? Que de fois Zarathoustra gémit sur sa solitude morale (*Ich, der Einsamste*) ! Combien de plaintes sur des espérances « délicates comme des duvets, éphémères comme des sourires qui meurent d'un regard » (1) ? Ne s'est-il pas trop souvent assis sur des tombeaux ? Cette doctrine et cette destinée, qui aspirent à descendre de plus en plus profondément dans la douleur, à plonger dans son onde la plus noire, comment apporteraient-elles l'Évangile de la joie (2) ?

On oublie que la résurrection ne peut sortir que des sépultures. Vaincre le mal de vivre, la grande lassitude, la grande Pitié, le grand Dégoût, ce n'est pas un jeu, mais un dur triomphe. Il y faut une volonté qui, en affrontant les fatalités, se brise contre elles à coup sûr, mais les brise du même coup. (*Du mein Wille, du Wende aller Not, du meine Notwendigkeit.*) Il n'y a plus alors que ce vouloir, créé en nous, qui nous nécessite.

Cette tragédie, enclose dans son poème, Nietzsche n'a pas eu le temps de la dégager. C'est la tragédie du Philosophe-Roi. Hölderlin seul l'avait esquissée dans son

---

(1) *Zarathustra*, Das Grablied. (*W.*, VI, p. 161.)
(2) *Ibid.*, Der Wanderer. (*W.*, VI, p. 225.)

Empédocle. Il faudra toujours regretter que l'ébauche de Nietzsche, soit restée à l'état de *scénario*. Telle quelle, elle suffirait à tenter un grand musicien, et elle permet une définition du tragique, selon Nietzsche.

On appelle *tragédie* le poème qui pousse jusqu'à leurs limites les qualités humaines les plus hautes. Elle montre les forces obscures qui extraient de l'homme cette essence pure. Il n'y a de *nécessité* pour nous que le jour où nous sommes réduits à ces forces. Elles existent en nous d'une existence intemporelle, et le jour où elles apparaissent à l'état de pureté, dans une lutte contre toutes les puissances coalisées du monde, nous ne vivons plus dans ce monde-ci; nous avons un pied dans des régions immatérielles. Toute la besogne de la tragédie est de nous faire atteindre à ces points culminants, où nous devenons étrangers à la vie; à ces moments mortels, où l'âme révèle ce qu'elle contient de plus profond et d'inconnu peut-être à elle-même.

Besogne toute mystérieuse, et analogue à une sorte de dialectique platonicienne. Ainsi dans le platonisme, l'individu a l'idée de lui-même au fond de lui, bien qu'obscurcie par de multiples participations à d'autres essences. La tragédie montre que l'Individu seul est l'Idée vraie; et il n'y a de vrai en lui que la qualité pure dont il est pétri, et à laquelle s'agrègent des qualités adventices, qui ne sont pas lui. Or cette qualité, où réside son essence, il faut qu'il la crée par des actes de vouloir, dont le principal éclate dans la résolution où il périra en se révélant.

En ce sens, le mystère tragique est le contraire du mysticisme. Dans l'extase mystique, l'âme aime à se perdre elle-même; dans la tragédie, elle revêt son éclat pur, jusqu'à s'écrier: «Moi seule, et c'est assez! » L'âme mystique s'abandonne avec délices à son divin maître, et, dans l'union avec Dieu, l'individu trouve son affirmation la plus personnelle. Le héros tragique lutte, et se brise dans un

inéluctable écroulement. Mais, sacrifié dans le moment de la plus haute exaltation, il n'atteint sa perfection que dans la mort. La philosophie mystique est la plus haute cime de la pensée irrationnelle ; la tragédie est la plus haute réalisation de la pensée rationnelle. Entre les deux sortes de pensée, il y a des rapports étroits. Pourtant elles supposent des qualités humaines contraires.

Nietzsche peut se définir un mystique qui a voulu vivre une existence tragique. Ce sont presque les mots mêmes de Jacob Böhme que prononce Zarathoustra : « *Ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden* (1). » Il ose se confier à la destinée, avec cet amour où l'on a toujours reconnu du quiétisme ; et cependant il est l'apôtre de la lutte stoïque. En se perdant dans l'extase, il n'en prétend pas moins exalter son moi. Il prétend plonger du fond de l'abîme irrationnel et gravir la cime de l'affranchissement rationnel. Inépuisable effort, et sans doute contradictoire, mais qui traduit un puissant besoin moderne. Nietzsche n'est pas la seule victime de cette intime désunion, qui aspire à retrouver l'intégrité intérieure. Peut-être seulement en a-t-il souffert plus que personne. Les temps actuels n'ont pas de tragédie, parce que leur mysticisme résorbe constamment l'affirmation héroïque. Les tragédies contemporaines sont donc, au fond, des poèmes lyriques ; et c'est pourquoi, dans le *Zarathoustra*, la tragédie qu'il contenait n'a pu se dégager de la musique verbale, où elle flotte comme son reflet. Mais ce mysticisme naturiste qui porte, sur ses ondes chantantes, un fantôme tragique, grand comme Wotan, libre et tendre comme Siegfried, qu'est-il autre chose, sinon cette source d'émotions musicales où Richard Wagner croyait perce-

(1) *Zarathustra*, Vorrede, § 4 (*W.*, VI, p. 16) ; et Vom höheren Menschen, § 3. (*W.*, VI, p. 418.)

voir la voix dolente des mondes ? En vérité, et malgré les injustices auxquelles il s'est emporté plus tard contre son vieux maître, Nietzsche, en écrivant le *Zarathoustra*, n'a réalisé qu'une œuvre wagnérienne.

CHAPITRE TROISIÈME

LE RETOUR ÉTERNEL

La doctrine du retour éternel, dans Nietzsche, est une grande intuition mystique, dont la valeur ne dépend pas de son contenu. C'est un grand appel de tendresse, et un impérieux appel à notre ambition. Nietzsche nous dit : « Voulez-vous voir ressuscités ceux que vous avez le plus aimés, les revoir non dans un empyrée où flottent des ombres, mais tels que vous les avez connus ici-bas, et consentir seulement à les reperdre aussi cruellement que vous les avez perdus, mais pour les retrouver encore, dans toute l'éternité ?» Et il compte obtenir de nous un consentement attendri. Il nous dit encore : « Voulez-vous être forts, plus forts que tous les hommes d'action, plus forts que la mort ; car l'action ne modifie que l'avenir, et la mort n'abolit que le passé. Moi, je vous promets la métamorphose, créée par vous, de ce passé dont vous sortez et un avenir éternel dont vous déciderez. » Et il compte que notre misère redressée et le plus haut élan de notre émotion comme de notre intelligence se tendront vers cette espérance.

Sa pensée est ainsi la synthèse de toutes les religions les plus profondes et de toutes les plus nobles philosophies. Elle est la « religion des religions » et la philosophie des philosophies. Il s'y joint deux manières de penser extrêmes : la conception mécaniste de la science moderne lui prête sa méthode démonstrative, sans l'asservir à ses idoles logiques.

La conception platonicienne, qui explique le monde par des idées éternelles auxquelles participe la réalité, n'en est pas absente, puisque chacune de nos qualités, chacun de nos actes est ramené par une mouvante éternité (1). Enfin les deux grandes idées introduites dans la philosophie par les Allemands s'y retrouvent et s'y pénètrent. Les Allemands, les premiers après Héraclite et le bouddhisme, avaient su concevoir le devenir comme la loi des choses. Les premiers ils s'étaient demandé : la vie vaut-elle la peine d'être vécue? Et ils avaient élargi ce doute jusqu'à y englober le problème de la valeur de l'existence entière. Nietzsche pense avoir à tout jamais exorcisé le fantôme d'un être immobile, puisque le temps dissout sans fin toutes les formes et les ramène sans que jamais elles se fixent. Il pose en termes plus poignants le problème de la valeur de l'existence, de la nôtre, comme de l'existence des mondes. Car il les joint. Et c'est nous qu'il met en demeure de définir une fin qui justifie tout le passé écoulé. Notre salut dépend de cette fin, mais nous sommes maîtres de notre salut. Le temps nous sert aveuglément, qui ramène toutes choses pareilles à elles-mêmes. Dans la matière en fusion du monde demeurera empreinte la figure que nous lui aurons donnée durant une courte vie. La marche de l'univers, à laquelle ne préside aucune pensée, se légitimera par la destinée humaine où elle collabore.

Jamais on ne fit, avec l'aide de toute la science moderne, une plus audacieuse tentative pour ramener l'interprétation anthropocentrique des religions les plus vieilles. L'énergétique de William Thomson vient étayer les vieux textes iraniens ou bouddhiques. C'est que l'univers, comme les organismes, a un corps et une âme que l'abstraction seule

---

(1) *Wille zur Macht.*, § 1061. (*W.*, XVI, 390.)
(2) *Ibid.*, § 1058. (*W.*, XVI, 394.)

sépare. De tous les messages de Nietzsche, c'est là le plus mystérieux. Les corps vivants meurent ; mais l'univers, dont ils se nourrissent, ne meurt pas ; il les ressuscite. Les âmes humaines s'éteignent. Mais une âme cosmique éparse les accueille dans son souvenir immortel, où elle les réveillera. Il y a donc deux aspects du retour éternel, et aucun commentateur ne les a vus. La physique suffit à démontrer le retour éternel du monde matériel, Nietzsche à la suite de la sagesse orientale essaiera une descente dans l'Hadès pour abolir le passé, où dorment les morts oubliés. Il ne faut pas confondre les deux résurrections, mais elles sont simultanées ; et cette simultanéité nous délivre du fardeau le plus lourd à porter après la Pesanteur : le fardeau du Passé.

I. — La résurrection des formes physiques

Nietzsche, pour faire sa démonstration, use d'une malheureuse terminologie spencérienne. Il appelle *force* ce que la mécanique présente dénomme *énergie*. La science, dira Nietzsche, a toujours exigé que la somme des forces reste constante dans l'univers. Comment croîtrait-elle, puisque en dehors de l'univers, il n'y a rien ? On ne peut, d'autre part, la considérer comme infinie. Il se déduit de là que les manifestations n'en sont pas d'une innombrable variété. Une somme constante d'énergie ne produit pas une quantité infinie d'effets.

Il faut, dès lors, envisager trois hypothèses ; et Nietzsche les écartera successivement :

1° La série des manifestations de la force universelle (*All-Kraft*) a un commencement ; et elle aura donc un terme.

C'est, de toute évidence, impossible. A quoi tiendrait cet

arrêt de tous les mouvements ? Serait-il causé par un épuisement de la force ? Mais dans quel abîme seraient allées s'engloutir ces forces manquantes ? Comment diminueraient-elles, si, en dehors de l'univers, il n'y a que le néant ? Car le néant ne peut rien détruire. Donc la force immortelle manifestera tous les effets qu'elle recèle en elle ; et, disposant d'un temps infini, elle les a déjà produits au jour, et les reproduira pareils à eux-mêmes, une infinité de fois (1).

2° On pourrait objecter que le mouvement s'arrêtera, non par dégradation de l'énergie, par anéantissement, mais par l'équilibre mécanique. Il suffirait de supposer une répartition des forces par couples égaux et contraires. La forme de l'espace, si elle était parfaitement sphérique, amènerait d'elle-même l'équilibre des forces et l'arrêt final de tout mouvement (2).

En fait cependant cette immobilité, qui pourrait venir du hasard ou de la forme de l'espace, ne s'est jamais produite. Et même, le hasard, dans un temps infini, l'aurait tôt ou tard engendrée. Si improbable que nous paraisse une répartition de toutes les forces de l'univers par couples égaux, l'improbable n'équivaut pas à une impossibilité.

Seulement, si l'univers avait jamais abouti à une telle stabilisation, comment en serait-il sorti ? Ce n'est pas le hasard qui a manqué de ressources. C'est peut-être l'espace qui n'est pas sphérique. Il faut se borner à constater le fait. Les forces ne sont pas aujourd'hui en équilibre. C'est donc que cet équilibre n'a jamais existé ; car, s'il avait existé, l'univers y serait encore enlisé. Le danger en est écarté pour toujours. Cette immobilité serait atteinte, si elle était dans les possibilités. Elle n'est pas atteinte ; elle ne

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 114 (*W.*, XII, p. 62) ; — *Wille zur Macht*, § 1066. (*W.*, XVI, p. 399.)

(2) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 100-103 ; 114. (*W.*, XII, p. 55, 56, 62.)

le sera donc jamais. Tout sera en mouvement sans cesse ; et, dès lors, le retour éternel ramène des formes identiques.

3° Ou bien encore on imaginera que l'arrêt du mouvement serait une fin préméditée. L'univers aurait le dessein et la force de ne pas se répéter. Sans qu'il y eût un Dieu, un monde capable de foisonner de formes sans cesse renouvelées se garderait de retomber dans une de ces formes (1).

Ce serait, en supprimant Dieu, conserver sa pensée ; supposer dans les forces matérielles la forme d'esprit la plus difficile à concevoir, celle qui, laissant subsister le hasard, lui rognerait toutes les possibilités de redites qui font partie de sa définition. Il faudrait attribuer aux atomes une pensée plus savante que le calcul des probabilités. Étrange addi tion, et survivance, dans le pur mécanisme, d'une superstition toute religieuse. Nietzsche l'écarte en alléguant que, si une fin pouvait être proposée à l'univers, depuis le temps infini écoulé, cette fin serait atteinte.

Ou alors il faudrait que le temps écoulé ne fût pas infini. Or, il l'est, en dépit de Dühring. Sans doute, nous ne devons pas nous le figurer comme le fait une pensée qui morcelle le temps, et croirait que le mouvement a parcouru tous ces fragments de temps infiniment petits. Le temps réel n'est pas ainsi morcelable. C'est d'ailleurs pourquoi dans l'espace il suffit à tous les renouvellements. Mais dans un espace restreint, que peuplent des forces limitées, les renouvellements, même se comptant par milliards de milliards, ont une limite ; et, au bout d'un temps donné, ils seront épuisés.

Nous avons à considérer l'univers matériel d'un point de vue supérieur à la fois au mécanisme et au finalisme. Il n'y a pas de progrès vers des formes supérieures. Les organismes, les races, les civilisations naissent d'un assemblage fortuit

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft, Ibid.*, § 103, 104, 105 (*W.*, XII, p. 56 sq.) ; — *Wille zur Macht*, § 1062. (*W.*, XVI, p. 396.)

de molécules. L'idée d'une « harmonie » qui les joint pour avoir été pensée au préalable, est anthropomorphique. Aucune vie n'a été créée délibérément. Tout finit par une cendre de vivants dissous ; et la vie se reconstruit de cette cendre. Les formes d'existence même les plus simples, les combinaisons chimiques, les agrégats nés de la cohésion ou de la gravitation, sont déjà des édifices compliqués. Des lois provisoires où il n'y a ni absurdité, ni intelligence, les maintiennent, mais ils s'écrouleront. La matière, qui a pris la lente habitude de ces lois, peut les désapprendre. Une seule loi leur survivra à toutes, celle de la marche circulaire des systèmes mécaniques. Car elle résulte du hasard même, et il y aurait un Dieu, si cette loi n'existait pas. L'esprit scientifique exige la conservation de l'énergie ; et celle-ci, le retour éternel (1).

Il y a donc une grande année du devenir, et un nombre infini de ces années. Dans chacune de ces années, toutes choses se ressemblent, et ces années se ressemblent entre elles. Tout a déjà existé et tout reviendra, Sirius aussi bien que l'araignée la plus petite, et notre pensée de cette minute :

Éternellement tourne la roue de l'existence. Tout meurt et tout refleurira. Éternellement roule la roue de l'existence. Tout se brise et s'agence à nouveau. Éternellement se rebâtira la maison pareille de l'existence. Toutes choses nous disent adieu, et toutes se rediront une bienvenue nouvelle. Éternellement le circuit de l'existence reste fidèle à lui-même (2).

Alors le monde, qui menaçait de tomber en morceaux, est cimenté pour toujours.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 1063. (*W.*, XVI, p. 398.)
(2) *Zarathustra*, Der Genesende, § 2. (*W.*, VI, p. 317.)

II. — La résurrection des ames

Cette déduction n'explique pas comment Nietzsche a pu dire, dans son *Zarathoustra*, que « sous la même poterne de l'instant », deux routes se rejoignent, dont l'une vient du fond du passé infini, tandis que l'autre s'élance dans un avenir sans limites, et qui, se prolongeant l'une l'autre, se retrouvent en un point situé à la fois dans le passé le plus reculé et dans l'avenir le plus lointain (1).

L'image se concevrait d'un mobile décrivant une orbite fermée, comme font les planètes. Elle est impropre à symboliser un système mécanique, où les atomes et les ondes se mêlent dans une danse enchevêtrée et dans un remous furieux. Or, précisément Nietzsche ne décrit plus ici le retour éternel physique.

Songeons qu'il n'est pas matérialiste. Il n'y a pas pour lui de matière dénuée d'âme. Si le hasard suffit à expliquer le retour éternel des combinaisons moléculaires, il apparaît, du dedans, comme guidé par des émotions, des velléités ondulantes d'énergies psychiques. De quoi souffre le plus la complexe conscience humaine, à ce niveau où elle acquiert l'expérience intérieure de la liberté ? Elle gémit d'être fille d'un passé sur lequel elle ne peut revenir, qui lui a préparé toutes ses déterminations, et l'a déposée sur la grève, comme un coquillage inerte apporté par le flot des hasards.

« C'est le passé », tel est le grincement de dents du vouloir et sa plus solitaire tristesse. Impuissant devant tout ce qui est accompli, il est le spectateur aigri de tout le passé.

Il y a une chose que le vouloir ne sait pas vouloir : c'est retourner en arrière. Qu'il ne sache pas briser le temps ni la velléité du temps, — telle est la plus solitaire tristesse du vouloir.

---

(1) *Zarathustra*, Vom Gesicht und Raetsel, § 2. (*W.*, VI, p. 231 sq.)

Que le temps ne retourne pas sur lui-même, c'est là son irritation, « Ce qui fut », — voilà le nom de la pierre qu'il ne saurait rouler (1).

Cette pesanteur du passé est, avec la pesanteur physique, notre chaîne. Comment nous réconcilier avec le temps ? C'est d'abord en acceptant le passé. Car alors il ne nous châtie plus. Il s'incorpore à notre vouloir. Mais il faut plus :

Le vouloir, qui est Volonté de la Puissance, il faut qu'il veuille plus que la réconciliation. Comment s'y prendra-t-il ? Qui lui a enseigné à revenir sur lui-même (2) ?

Nietzsche est le maître qui nous apprend que le vouloir n'est pas enchaîné au passé, mais le détermine. Par quel moyen ? La durée elle-même est un circuit fermé. L'élan de la vie nous ramène au lieu de nos origines ; et, avant d'y atteindre, nous fait descendre chez les morts dont nous sommes issus. L'acte que nous accomplissons dans la minute présente modifie sans doute l'avenir ; mais cet avenir, si le temps a un rayon de courbure qui le ramène à son point de départ, rejoint le plus lointain passé. Nous sommes les fils de nos pères, mais nos pères sont nos fils. Leur pensée naît de la nôtre, comme la nôtre de la leur. Nous sommes faits d'une même substance dans l'éternité. Un rapport magnétique peu intelligible, mais manifeste, nous soude à eux par les âmes. Une secrète suggestion, partie de nous, fait frémir leur cendre et réveille leur pensée. Ils ne sont donc pas morts. Déjà ils bougent dans les sépulcres, d'où ils sortiront. Le passé ne leur pèse plus et ne nous pèse plus ; il est aboli. C'est le mystère incompris que Nietzsche appelle *die Erlœsung der Vergangenen* (3).

---

(1) *Zarathustra*, Von der Erlœsung. (*W.*, VI, p. 206.)

(2) *Ibid*, *W.*, VI, p. 209.

(3) *Zarathustra*, Vorrede, § 4 (*W.*, VI, p. 17) ; — Von der Erlœsung (*W.*, VI, p. 206-209) ; — Von Alten und neuen Tafeln, § 4. (*W.*, VI, p. 290.)

Le retour éternel spatial pouvait n'être qu'une ondulation qui, en suivant le temps écoulé selon une direction indéterminée, alternait ses vagues rythmées. Le retour éternel dans le temps définit cette direction en l'incurvant. Il est la mémoire vivante des mondes. Si dans l'univers matériel aucune force ne se perd, aucune pensée ne se perd dans la durée. Et dans la durée, tout se crée. Aucune forme ne naîtrait sans les vouloirs instantanés, infiniment petits, qui animent les molécules. Pourtant ces vouloirs savent déjà composer les cycles fermés de forces qu'on appelle des machines. Plus tard, entrés dans des associations élargies, ils inventent ces cycles qui vont de la naissance d'un germe à la mort d'un corps vivant, et en assurent le recommencement par la génération. Au sommet, la conscience de l'homme aperçoit la durée entière du monde comme un cycle. Toutes ses pensées n'attendent que son choix pour s'y insérer. Son vouloir choisit, entre ses rêves, celui qu'il veut éterniser. Il prend sa résolution dans un silence pur pour la confier au torrent des énergies qui la feront vivre. Un tel vouloir travaille obscurément en nous tous, mais il s'éveille d'abord dans quelques esprits d'élite, dont on peut dire avec une justesse littérale : « L'univers tourne autour d'eux sans être entendu (1). »

III. — Les effets de cette croyance

L'effet que Nietzsche attendait de cette révélation, il le mesurait à son propre tremblement, et à l'émoi de son espérance. Le frisson d'une initiation terrifiée faisait place alors à des sanglots de joie. N'objectons pas que la longueur du circuit déroulé entre notre mort et notre résurrection nous

(1) *Zarathustra*, Von grossen Ereignissen. (W., VI, p. 193.)

ensevelit dans l'oubli pour des milliards d'années. Quand la mémoire est abolie, les siècles passent comme des éclairs. La résurrection est pour demain (1).

Mais comment l'accueillerons-nous ? Puisque tout doit renaître, nous reverrons aussi, pour l'éternité, le fourmillement des petits et des médiocres ; et la terre restera « un charnier de pourriture humaine » (2). Pensée dégradante comme celle des peines éternelles. Pensée glaçante comme un visage de Gorgone, celle d'une Vérité hostile à la Vie. Il n'y en a pas dont Nietzsche ait autant souffert. L'humanité est mise par elle en demeure de choisir entre la médiocrité et la mort ; et peut-être préférerait-elle la mort. L'histoire serait coupée en deux par cette prodigieuse coupure (3).

Peut-être au contraire ne succomberions-nous pas tous à cette désolation accablée. Nous répondrions peut-être au prophète : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis parole plus divine (4). » Nous nous relèverions alors transfigurés, comme ce jeune berger râlant sur la route, quand il réussit à s'arracher du gosier le serpent noir.

D'abord la mort de tous les débiles, le déblaiement de tous les déchets sociaux, arrêterait la décadence. Et puis, ne courions-nous pas un grave danger ? Nous étions une époque savante, mais qui ne croyait plus à sa propre valeur. Quand nous espérions l'immortalité, nous prenions soin de nous mûrir par une lente méditation. Nous préparions de longues œuvres pour mériter de survivre. Aujourd'hui il manque aux hommes cette gravité religieuse, ce poids spécifique acquis par de lents accroissements. Éphémères, ils se consument de l'impatience de jouir. Le socialisme leur

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posthume, § 122. (W., XII, 66.)
(2) *Zarathustra*, Der Genesende. (W., VI, 319.)
(3) *Wille zur Macht*, § 105 4, 1055. (W., XVI, 393.)
(4) *Fröhl. Wissenschaft*, § 341. (W., V, p. 263.)

promet des paradis immédiats. Ils « n'attendent plus », comme au temps de la croyance aux âmes immortelles.

Le Retour éternel restitue aux hommes l'immortalité. Il la leur rend dans cette vie, et ne leur interdit pas la vie. Il leur promet plus que toutes les religions et tient mieux ses promesses que tous les matérialismes. Il marque chacun de nos instants du sceau de l'éternité. Combien nous étions insouciants et légers, quand nous croyions nos actes périssables et bientôt destinés à s'enfouir dans l'oubli ! Mais, à dit un poète :

Tous les jours que tu crains et ceux dont tu pleures..., les voici de nouveau, et comme ils t'ont été déjà toujours donnés. De nouveau, les voici tels que tu les fis et les aimas ! Prends et rassasie-toi de leur vaine amertume, cette fois encore et à l'infini des fois... Tu ne les savais pas si forts... Mais restaurés aux torpides ténèbres dont la Nature endort le monde, ils ressuscitent sans cesse... Ils sont l'indestructible (1) !

Nous pensions ne gaspiller que notre vie ; mais le gaspillage, c'est notre éternité dilapidée ; cette vie d'indifférence, d'inutilité ou de méfaits, nous la revivrons sans cesse.

Salubre doctrine par ses urgentes exigences d'action, par les qualités qu'elle suppose ou confère. Il ne suffit plus à l'homme de vouloir vivre, il faut vouloir être fort. Il ne suffit pas d'accepter le jeu fortuit des causes et des effets ; il faut sentir sourdre en soi la source des énergies universelles. Le nouvel Atlas qui porte les mondes, c'est nous. Il convient d'affronter cette aventure sans certitude scientifique ou religieuse, mais avec le goût des responsabilités périlleuses. La science cherchait à effacer notre personne dans l'*objectivité* de ses raisonnements. Nietzsche nous demande ici un scepticisme assez bardé d'orgueil pour

(1) GASTON ROUPNEL, *Siloë*, 1927, p. 181.

assumer une œuvre qui nous appartient. Jamais sentiment personnel plus exalté ne gonfla la poitrine de l'homme (1).

Beaucoup sans doute plieront sous l'effort et préféreront l'obéissance dans la douceur. Ce choix ne leur sera pas interdit. La pensée de l'éternel peut être présente dans les bonheurs abandonnés. Elle ne nous annonce pas de béatitudes lointaines. *Non alia, sed haec vita sempiterna.* C'est pourquoi cette pensée discrète grandira après une débilité de plusieurs milliers d'années, comme la semence de sénevé, dont parlait une autre parabole, la plus petite des graines, mais qui lève pour s'épanouir en un arbre puissant.

IV. — Valeur de la théorie

Ne nous facilitons pas trop la tâche de la juger. Nietzsche raisonne selon une logique formelle à laquelle il ne croit pas. Il ne suffit pas de la lui opposer pour dépouiller ce raisonnement de sa valeur. Nietzsche nous met en présence de dilemmes sans issue pour quiconque admet le principe de contradiction. Ce principe n'est pas, selon lui, la loi du réel (2). En est-il moins la loi de notre esprit ? et Nietzsche n'est-il pas fondé à s'en servir pour nous convaincre ? Il peut donc dire à juste titre : Si le jeu des forces mécaniques devait aboutir à un terme, s'il était agencé en vue d'une fin, ce terme ou cette fin seraient atteints. S'ils ne sont pas atteints c'est qu'il n'y aura ni terme ni fin.

Ou bien peut-on réfuter Nietzsche « en deux mots » comme l'a pensé faire un savant astronome, ami pourtant

---

(1) *Wille zur Macht*, § 1060. (*W.*, XVI, p. 396.) « Grösste Erhöhung des Kraftbewusstseins des Menschen. »

(2) On le verra plus loin, chapitre de la *Renaissance du Savoir*.

de sa pensée (1) ? L'espace, divisible à l'infini, offre, disait-il, une infinité de points où loger des centres d'énergie. Si on ne considère que trois points de force ou trois mobiles, on peut concevoir pour eux une infinité de positions, dans un espace aussi petit qu'on voudra. Dans les trois dimensions de notre espace euclidien, la plus petite sphère a encore ∞^3 points. Le temps au contraire, infini linéaire à une seule dimension, n'offre que ∞ points. On ne saurait comparer ces infinis d'un ordre différent. Le plus petit système matériel à trois dimensions est susceptible de plus de combinaisons qu'il n'en faut pour épuiser le temps linéaire. Il n'est pas sûr qu'aucune combinaison revienne jamais. Donc il n'y a pas moyen de prouver le retour éternel.

En effet, il n'y a peut-être pas moyen de le prouver. Mais a-t-on démontré qu'il est impossible ? Il est sans doute commode, en mécanique élémentaire, d'assimiler le temps à une ligne. Mais la durée réelle est un véhicule assez large et profond pour entraîner ensemble toutes les matières entassées dans les trois dimensions de l'espace. Ces matières se déplacent d'un bloc dans la fuite du temps, et le jeu de leurs combinaisons ne pâtit point de ce glissement. Le temps suffit à emporter dans sa fuite tout ce qui s'y passe simultanément ; et, comme il glisse sans fin, des masses en nombre fini occuperont tôt ou tard des positions relatives identiques.

C'est là le postulat caché de toute la physique mécaniste. Elle est nécessairement amenée à concevoir l'univers comme une machine dont la marche est parfaitement réversible. Peut-être nos machines artificielles ne réaliseront-elles jamais une telle réversibilité. Elles sont sujettes, par frotte-

---

(1) PAUL MONGRÉ, *Sant'Ilario. Aphorismen aus der Landschaft Zarathustra's*, 1897, p. 349-354. *Paul Mongré* est le pseudonyme littéraire de Félix Hausdorff, ancien professeur d'astronomie à l'Université de Leipzig.

ment, par usure, par mille causes, à des déperditions d'énergie. L'infirmité humaine n'est pas encore parvenue à construire une bonne machine. Mais l'univers, où rien ne se perd, doit être précisément cette machine parfaite, qui réalise le mouvement perpétuel; et dès lors, sans agent extérieur, tous les mobiles en doivent revenir périodiquement à leur point de départ (1).

Pendant la longue période écoulée entre Carnot, Clausius et la chimie physique des plus récentes années, le mécanisme avait cédé du terrain. Nietzsche avait pris parti pour l'énergétisme de William Thomson (2). Il n'avait pas voulu admettre pourtant, avec les partisans de l'entropie, que l'univers par dégradation de l'énergie, aboutît à une immobilité définitive, à un refroidissement total. Nietzsche tient pour une doctrine « nihiliste » cette conclusion ; et la théorie de William Thomson ne lui paraissait pas conduire nécessairement à l'inertie thermique (3).

Intuition profonde et presque géniale. Car la théorie cinétique des gaz a réconcilié pour un temps les atomistes et les théoriciens de l'énergie. Il a été possible, pour quelques gaz presque parfaits, d'expérimenter une réversibilité à peu près complète de leurs transformations ; et dès lors l'énergétisme et le mécanisme ne pouvaient-ils pas se prêter un mutuel secours (4) ? Les théories physico-chimiques récentes, par leur interprétation renouvelée de la chaleur, ont facilité cette collaboration et l'ont démontrée féconde.

---

(1) Sur tout ceci, voir ABEL REY. *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927, p. 266 sq. Je devrais reproduire d'un bout à l'autre le raisonnement de ce livre vigoureux.

(2) V. *La Maturité de Nietzsche*, pp. 403 sq.

(3) *Wille zur Macht*, § 1066 (*W.* XVI, 400) : « Kann z. B. der Mechanismus der Consequenz eines Finalzustandes nicht entgehen, welche William Thomson ihm gezogen hat, so ist damit der *Mechanismus* widerlegt. »

(4) ABEL REY. *Ibid.*, p. 220.

Si la chaleur, comme elles l'affirment, est de l'énergie mécanique sous forme désordonnée, il faut en effet la tenir pour une forme *dégradée* de l'énergie ; et l'énergie se dégrade parce que le mouvement se désordonne. Il s'ensuit alors cette irréversibilité du mouvement, que nous observons dans nos machines. Mais cette énergie, évanouie quand nous l'observons du dehors, en gros et sur des machines à notre échelle, ne disparaît pas dans le mouvement moléculaire infiniment petit où elle se réfugie, sans être observable. « L'irréversibilité n'existerait pas pour nous, si nous pouvions suivre individuellement, comme on le fait pour les astres en mécanique céleste, le mouvement de chacun des atomes dont la matière se compose (1). » L'évolution irréversible a pour elle l'expérience des faits tangibles et mesurables. Le Retour éternel des mouvements, sans être démontrable, et ayant contre lui une immense improbabilité, est cependant le postulat même de la science, une des exigences les plus vieilles de l'esprit et la façon la plus certaine de dépasser les apparences.

Toutefois, quand Nietzsche aborde les exigences de l'action, il parle d'un autre Retour éternel ; celui qui gravite dans le premier, et qui, unifiant les consciences, leur fait reparcourir circulairement toutes les positions intérieures de leur passé. La durée aussi est un tourbillon cartésien, bien qu'il ne se déplace pas dans l'espace. Par cette idée le système franchit les limites de la réflexion pour atteindre à l'expérience abyssale de son mysticisme.

De cette deuxième théorie emboîtée dans l'autre, comment discuter ? Elle traduit le sentiment profond de Nietzsche devant l'univers. Les philosophes de la Renaissance, tels que Giordano Bruno, devant l'univers nouveau de Copernic,

---

(1) P. LANGEVIN, cité par A. REY, *Ibid.*, p. 293.

se prosternaient de saisissement. C'est pourquoi ils voulurent lier à eux les astres d'un lien fraternel, en les supposant habités. Nietzsche, devant l'évolution des mondes et de la vie nouvellement découverte, est ravi d'extase ; et il répand cette grisante émotion dans l'éternité, qu'il peuple d'êtres pareils à nous jusqu'à l'identité.

Le nom de Bruno ramène de lui-même le souvenir de Spinoza. Comme, chez Spinoza, l'état sentimental panthéiste préexistait au système et à sa forme géométrique, ainsi, dans Nietzsche, l'extase mystique précède le raisonnement et l'engendre.

Spinoza établit et noue ensemble trois idées : celle de substance, celle de Dieu, celle de cause de soi. La substance est infinie. Elle comprend tout être, toute raison d'être, toute puissance. Le nombre de ses attributs et de ses modes dépasse notre entendement. Il n'y a pas en elle de distinction des causes et des effets. Un seul grand effort se déploie. La *nature naturante*, comme une immense poussée, se disperse dans les formes mobiles des existences particulières.

Nietzsche ne connaît de rapport qu'entre les phénomènes. Ils existent seuls. Le nombre en est fini, et ils sont « causes de soi » par le Retour éternel. La Volonté de la Puissance vivante en eux est un puissant jaillissement, mais divisé en autant de jets qu'il y a d'êtres.

Chez Spinoza, l'action divine est nécessaire, mais elle n'est pas un *fatum*. Il n'existe rien pour contraindre Dieu. Il pense sa nécessité, c'est pourquoi il est libre. Seul il est éternel ; mais notre âme et notre corps sont enracinés, par leur essence, dans son éternité : *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

Chez Nietzsche l'action de l'univers, que ne vient unifier aucune liaison causale, est contingente dans son ensemble. Mais le Retour éternel nous affranchit, parce qu'il abolit

pour nous la détermination par le passé. Nos actes qui viennent de l'éternité ne cesseront pas d'y creuser notre trace indélébile : *Haec vita, non alia, sempiterna.* Que ferons-nous de cette libre éternité ? Mais que pouvons-nous en faire, si ce n'est devenir surhumains ?

LIVRE DEUXIÈME

Les Valeurs de Décadence.

La philosophie, chez Nietzsche, part d'une inspiration extatique et musicale et s'achève dans une réflexion froide qui en cristallise et parfois en dissout les formes fragiles. Ainsi était née sa doctrine wagnérienne d'une grande et double admiration, celle de Wagner et de Cosima. Schopenhauer et la musique aidant, il avait cru, dans cette admiration et dans cet amour, entendre les voix de l'univers le chercher et l'appeler. Puis entre 1876 et 1881, ce fut l'évanouissement de tous les songes, le pessimisme intellectualiste, *Auflösung des letzten Trostes* (1). Ni les hommes les plus hauts, ni le monde moral, ni l'univers matériel n'avaient plus paru offrir de consistance. Et comme aurait-il eu encore foi en lui-même, si personne n'était grand et pur ? L'idéal qui nous leurre et la science, qui le détruit sans le remplacer, semblaient également malfaisants.

Une longue période de sécheresse fait dépérir le grand mystique incroyant. Deux visions le sauvent, coup sur coup. Elles lui rendent le limpide univers de ses origines et lui adressent une convocation venue du terme ultime des destinées. Par le Retour éternel, l'unité était rétablie dans l'univers. Elle était rétablie dans sa personne désagrégée, quand il rencontra sur le chemin de Portofino le Solitaire, qui était son âme même extériorisée, le Dieu terrible et séduisant à qui nulle Ariane ne résiste. Il crut entendre,

---

(1) *Wille zur Macht*, § 417. (*W.*, XV, pg 443.)

comme aux jours primitifs, les airs, les eaux s'animer, les vents s'emplir de la voix qui pleure, au fond des mondes, un Amour inassouvi. Il se sentit immortalisé par ce véhément amour qui lui cherchait le cœur, le liait à la Vie frémissante en toutes choses et, parmi les hommes, à une âme de choix aperçue comme digne de l'éternité.

De sombres poèmes, les *Dithyrambes dionysiaques*, montrent cependant la persistance du doute (1). Zarathoustra y souffre le supplice de Prométhée, suspendu au-dessus de l'abîme, vivant cadavre que frôlent déjà les vautours. La *Volonté de la Puissance* évoque ce doute qui plane (2). Bien des espèces animales fossiles gisent dans les stratifications de l'écorce terrestre. Si l'homme disparaissait à son tour, que manquerait-il à la terre ? Le globe en continuerait-il moins à rouler ? Ne sommes-nous donc qu'un *hiatus* entre deux néants, une réussite imprévue qu'un hasard peut biffer ? Une autre consolation venait alors de la science même. Le Retour éternel se prouvait mathématiquement. L'espérance surhumaine se dressait, comme une nécessité au bout de toutes les avenues de la Science, de la Philosophie, de la Religion, de l'Art. C'est la démonstration qu'il nous faut à présent fournir.

Deux chemins pourtant s'ouvrent à nous. Ou bien de la désespérance, de la sécheresse et du silence on peut aller par régression au point où jaillissent les sources premières. De l'extrême *nihilisme*, de la décadence où notre personne se décompose, et de nos actes dégradés, on peut remonter aux origines de la dégradation, retrouver la vie et la restaurer. Tentation très forte, quand on lit les fragments du *Wille zur Macht* dans l'ordre où les classait le plan du

---

(1) V. *La Maturité de Nietzsche*, p. 546 sq.
(2) *Wille zur Macht*, § 303. (*W.*, XV, 365.)

17 mars 1887, qui débute par la description du nihilisme européen (1).

On peut aussi faire un autre choix; et n'a-t-il pas été fait par Nietzsche lui-même ? Son livre projeté sur la *Volonté de la Puissance* a été précédé par ces grands livres, *Par delà le Bien et le Mal* et *la Généalogie de la Morale*, qui partent de quelques triomphales affirmations. En une région de préhistoire, ou aux époques les plus lointaines que puisse atteindre encore le souvenir, la Vie sociale a dû être sinon la plus haute de toutes, du moins saine et intacte. Partons de là, voyons par quelles contaminations elle s'est corrompue.

Nietzsche a donc procédé pour la morale comme il a jadis procédé pour la Tragédie. Si nous ne l'avions vue renaître parmi nous, aurions-nous compris comment elle était née avant Eschyle ? Et la morale, où est son berceau ? Celui-là seul le sait qui sent en lui la maîtrise créatrice d'une moralité nouvelle. Il faut vouloir et pouvoir « vivre dans sa chair et dans son âme les grands problèmes » (*die grossen Probleme mit Leib und Seele erleben wollen*) (2), faute de quoi, on ne les aperçoit même pas. Un homme les crée par son audace, son goût inné du risque, sa subtilité.

Que prouve cette obsédante préoccupation de la morale qui remplit notre philosophe, comme en 1870 le remplissait le problème de l'art ? Elle prouve que la morale est l'*à priori* de Nietzsche, sa structure d'esprit, la forme préjudicielle à travers laquelle le réel arrive jusqu'à lui. Il appelle morale toute la hiérarchie des hommes, des actes, des instincts. L'œuvre d'art vraiment intégrale serait de

(1) On se rappelle que c'est le plan adopté par les éditeurs de Weimar, pour les tomes XV et XVI. Mais il faut incorporer dans leur dispositif les fragments des tomes XII, XIII et XIV. V. *La Maturité de Nietzsche*, p. 525.

(2) *Umwertung*, posthume, § 287. (*W.*, XIII, 115.)

composer cette symphonie des efforts humains, qui nous mènerait à une condition divine. Ne peut avoir l'idée ou le droit de critiquer la morale que celui-là seul qui apporte une morale régénérée avec l'autorité qui l'impose. Kant disait : « Il me fallait abolir la science, afin de faire place nette pour la foi. » Nietzsche dit : « Il me fallait abolir la morale, pour faire prévaloir ma volonté morale (1). » Comme Schiller méprisait les religions par religion, Nietzsche se dénomme *immoraliste* par mépris des misérables morales antérieures ; et entre elles et lui, c'est un duel à mort.

---

(1) *Umwertung*, posth., § 404. (*W.*, XIII, 176.)

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE NOUVELLE DE LA MORALE ET LE FAIT SOCIAL PRIMITIF

Un travail critique aussi s'engage. Il consiste à montrer que dans le passé la *moralité* fut toujours une création originale et spontanée. Les doctrines qui la justifient la suivent de loin (1). Mais ce qu'il n'y a jamais encore eu, c'est une *science de la morale*. Proprement, cette science a toujours été interdite. Les morales du passé exprimaient des hypothèses sur la réalisation et la durée d'un type humain définie par elles. Ces hypothèses étaient enveloppées d'une foi intangible. On ne pouvait les examiner sans sacrilège (2). La besogne de science qui commence à présent sera triple :

1° Il faut *classer* les *jugements moraux* du passé, et en faire l'histoire. Il faut restituer aussi l'histoire de la *moralité réelle*, qui a souvent différé des règles morales en vigueur.

2° Ces règles et ces faits de la moralité, il s'agit ensuite de les *interpréter*. Tout précepte moral est un symptôme. La méthode nouvelle de Nietzsche conclut, par régression, des actes et des idées de l'homme à leur origine. Cette origine ne peut être ni un état de l'âme ni un pur état physique, puisqu'il n'y a pas d'âme et de corps distincts. Force est donc de la chercher dans une réalité mixte, une énergie de

---

(1) *Umwertung*, posth., § 266. (*W.*, XIII, 120.)
(2) *Ibid.*, § 321. (*W.*, XIII, 139.)

chair, mais pensante et passionnée. L'ancienne philosophie chrétienne savait bien que la passion est liée au corps. Nietzsche considère que toute morale est une théorie des passions. Elle les hiérarchise, les tient en lisière ou leur lâche les rênes, les dompte et les sélectionne (1). Elle construit en nous une mouvante structure qui sera notre *type moral*.

3° Ce type, comment le faire vivre ? Est-il digne de vivre ? La santé en est-elle vigoureuse ou déficiente ? Ici commence une troisième besogne qui est de *juger*. La critique décidera ce que valent les morales anciennes au regard de la vie, et si elles sont propres ou impropres à assurer l'ascension de l'homme. Le Sage ici doit être prédestiné. Il lui faut savoir écouter l'univers et, dans les maximes que l'homme se prescrit, deviner la dégradation irréparable ou le rajeunissement qui se prépare; reconnaître les actes recommandés utilement par les ancêtres pour durer, mais aussi les ombres qui, impuissantes à nous guider, sont encore nos bourreaux.

On a connu des essais antérieurs. On sait ce que Nietzsche doit aux moralistes français (2). Sans les renier, il prétendra ici les dépasser. Il est à coup sûr de leur lignée. Il égale les plus grands d'entre eux et, glorieusement, il les achève. Il a, de plus qu'eux, le sens historique du XIX^e^ siècle. Les moralistes français ont eu le courage de nier la vertu ; puis parfois, ils en adorent le miracle évident et inexplicable, pour retourner à leur pessimisme. Inconséquence impossible, si l'explication historique était complète. Qui oserait ensevelir sous une éternelle négation la moralité héroïque et jurer qu'elle restera sous cette pierre tombale ? S'il

---

(1) *Umwertung*, § 202-204. (W., XIII, p. 120.)

(2) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, livre II. — D'utiles aperçus de détail dans Fritz Krökel, *Europa's Selbstbesinnung durch Nietzsche*, 1929.

reste dans le monde un seul acte de dévouement pur, les Français ont tort. Or, il peut arriver qu'on en prouve l'existence. Ce doute est dissipé, si l'on montre la genèse des croyances morales et de leur autorité (1). Après une telle démonstration, nous serons affranchis.

Nietzsche fut reconnaissant longtemps aussi à ses maîtres anglais, Bentham, Stuart Mill, Herbert Spencer, et les nouveaux théoriciens du *folk-lore* moral, John Lubbock, Lecky, Tylor. Bien que les trouvant vulgaires et un peu plats, il avait estimé en eux la bravoure difficile qui sacrifie prosaïquement le désirable au réel constaté, et avoue la vérité terne, amère, immorale et anti-chrétienne. Cette vérité, les Anglais la divulguent avec une nuance de paradoxe excentrique ; et ils ont dit tout ce qu'ils ont vu. N'incriminons pas leur sincérité, s'ils n'ont pas tout vu. Ils sont allés jusque dans les îles perdues du Pacifique ou dans les ténèbres de l'Afrique chercher ce qui vient à nous du fond lointain des âges. Si parfois ils n'ont rien entendu venir, ils ont toutefois été dégagés de toute prévention religieuse.

Il leur a manqué, comme aux Français, le sens et le savoir historiques. Qu'est-ce qu'une expérience, vieille de trois générations, pour résoudre l'énigme de nos origines morales (2) ? Les problèmes de la morale n'émergent que d'une comparaison de l'histoire de tous les peuples (3). Mais le défaut le plus répréhensible des Anglais est leur ingénuité, qui prétend analyser la mentalité primitive à l'aide de constructions psychologiques toutes modernes.

Leur psychologie imagine un esprit humain passif. L'automatisme de l'association des idées, de l'habitude, un appétit grossier de l'utilité immédiate, enfin l'oubli et

---

(1) *Morgenroethe*, § 95. (W., IV, p. 80.)
(2) *Genealogie der Moral*, II, § 4. (W., VII, 330.)
(3) *Jenseits*, § 186. (W., VII, 114.)

toutes les forces d'inertie de l'âme, voilà pour les Anglais les principes explicatifs. Pourquoi tel acte de dévouement est-il réputé moral ? C'est qu'à l'origine *il fut loué* par ceux qu'il servait. Puis on oublia les raisons pour lesquelles il était loué. Il ne resta que l'habitude de le trouver louable. *Oubli*, *habitude*, *utilité*, est-ce là ce qui explique que de grandes âmes se dévouent à la mort ? Croira-t-on qu'elles aient cherché les éloges d'on ne sait quelle plèbe ? On veut que cette plèbe ne sache même plus pourquoi elle les a glorifiés, et que la coutume de l'éloge persiste. Or, comment l'oubli aurait-il pu se faire sur les services rendus, quand l'utilité des actes vertueux est soulignée par une expérience quotidienne ?

Herbert Spencer du moins a l'avantage de la cohérence, quand il identifie le bien avec l'utile, sans plus. Le jugement moral, selon lui, traduit notre expérience inoubliable au sujet des actes qui facilitent notre vie et que, pour cette raison, nous qualifions *bons*, ou qui nous nuisent et que nous réputons *mauvais*. Mais, pour cohérente que soit cette théorie, en est-elle moins pauvre psychologiquement ? L'utilité, que peut-elle être, sinon la sanction, le résultat réel et lointain des actes ? Réflexion entre toutes improbable et difficile. Elle produirait par elle-même l'arrêt de tous les actes ; et elle serait vaine. Car nul ne peut prévoir les conséquences lointaines des actes, qui annulent souvent les conséquences proches. Imagine-t-on une société primitive ainsi préoccupée de l'avenir (1) ? Mieux encore, ce calcul des résultats serait jugé impie. Aucune société, à ses débuts, n'admet qu'on discute le devoir, la prescription traditionnelle. Quelles qu'en soient les suites, l'acte réputé

---

(1) Ce sont là des considérations que Nietzsche faisait déjà en terminant *Fröhliche Wissenschaft*. V. les fragments postérieurs de cet ouvrage. § 192 sq. (*W.*, XII, 95.)

moral est exigible et son accomplissement imposé. C'est un contresens historique d'imaginer qu'il ait pu y avoir, dans la préhistoire, cette prudence de raison réfléchie qui, par le détour d'un désagrément immédiat, sait convaincre l'homme de son avantage futur. La première moralité est passionnée ; et l'utilité même la plus haute a dû parler d'abord la langue de la passion, de l'égarement et de la terreur. Il ne fallait pas moins que cette éloquence redoutable pour courber ces âmes rudes. Loin que la morale soit une lointaine prévision d'utilité, il fallait oublier toute réflexion raisonnable pour être moral. On ne peut pas vénérer l'utile ; et la moralité est affaire de vénération.

L'objection des vieux spiritualistes, Nietzsche ne craint pas de la reprendre ici. Toute force, tout acte, toute passion étant utilisable, il faudrait, pour en juger, tenir pour résolue la question des fins que se propose l'humanité. Croit-on qu'elle les ait jamais sues ([1]) ? Où découvrir cette « finalité dans le droit » (*Zweck im Recht*), dont parlait le livre surfait de Rudolf Jhering, ou une « finalité dans le devoir » ? Entre les faits et leur utilisation ultérieure, quel rapport ? La fin des actes ne précède pas leur existence, elle leur est postposée. Tout ce qui existe change incessamment de fin, parce qu'une force plus haute se l'approprie. Toute domination est une nouvelle interprétation du donné, qu'elle adapte à ses visées changeantes.

On verra que telle est la loi de toute vie organique. L'œil et la main ne sont pas faits pour voir et palper. Une fois cependant qu'ils existent, l'organisme voit et palpe ([2]). L'évolution d'un organe révèle des utilisations successives et différentes. Elle ne marque pas des progrès vers une fin, mais une suite de manifestations de force qui, rencontrant

---

([1]) *Ibid.*, § 190. (*W.*, XII, 94.)
([2]) *Fröhl. Wissenschaft*, § 193. (*W.*, XII, 93.)

des résistances, les surmontent ou y succombent. La forme de l'organe ne varie pas seule, mais aussi sa fonction. Parfois une mutilation peut servir à une perfection plus grande de l'organisme. L'*inutilité* croissante de l'organe a rendu possible alors le type supérieur. Sa mort partielle a appelé à l'existence une vie plus haute, c'est-à-dire que la vie consiste en une ascension naturelle vers une plus irrésistible puissance.

Le secret de Nietzsche, c'est d'appliquer au moral ce que les biologistes observaient sur la vie. Ainsi les institutions, les coutumes, les actes changent de destination et de sens, et leur utilisation présente ne nous renseigne pas sur les causes qui les ont produites (1). Elle prouve seulement qu'une volonté robuste tire parti de cet acte, de cette coutume, de cette institution pour ses desseins propres. L'«adaptation», dont parlent les psychologues, est une activité de second ordre, et l'*utilité* un principe explicatif subordonné. A qui la primauté peut-elle appartenir, si ce n'est comme dans l'univers, aux forces spontanées, expansives, formatrices, qui dirigent l'adaptation et ne la subissent pas? La vie morale se réduit donc, elle aussi, à un équilibre de forces, comme la matière inorganique et les organismes vivants.

Avant tout, la nouvelle science de la morale, devra faire abstraction des fins. Spinoza sera ici le grand maître, comme il fut le maître de toute la science positive moderne. Cette science n'est devenue possible que par l'élimination de la finalité. La nouvelle science historique exige la même réforme de ses méthodes. Là-dessus Nietzsche n'a plus varié depuis son second système (2). Par là surtout il innove et rejoint, malgré tout, les Français.

---

(1) *Genealogie*, II, § 512. (*W.*, VII, p. 370-372.)

(2) V. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, p. 163-171.

L'Allemagne, au contraire, par l'hégélianisme, a tenté une grande restauration scolastique du principe de finalité. Schopenhauer même attribue à son Vouloir-vivre aveugle des démarches qui équivalent à des ruses inconscientes. Selon Nietzsche, la nature ne veut rien, ce qui ne l'empêche pas d'atteindre à quelque chose. Les hasards, qu'elle ne prémédite pas, s'agrègent en résultats utilisables. La finalité, qu'ils ne portent pas en eux, l'intelligence peut l'y introduire. Une raison, plus grande que celle qui existait dans l'univers, travaille en nous et choisit. Avec des circonstances fortuites, elle bâtit des hiérarchies humaines et les puissants édifices des civilisations.

I. — Le fait social primitif

Un postulat profond sert d'assise à tout le système moral de Nietzsche : c'est que la moralité est de la vie. Dès lors, Nietzsche est retourné parmi les métaphysiciens. Il s'est enrégimenté dans cette grande série de philosophes pour qui la vie ne s'explique pas, mais explique tout. Aucun des grands philosophes allemands de la nature ne révoque en doute cette hypothèse latente. Dès sa jeunesse, Hegel l'avait reçue de Hœlderlin (1); et ses premiers écrits, ceux qui apportent les trouvailles décisives de sa vie, révélaient un mysticisme naturiste. S'il existe une forme d'existence qui mérite d'être appelée une Idée, c'est-à-dire une Pensée ancrée dans un Être, c'est d'abord la Vie ; et ni la Conscience de soi ni la Raison, ni aucune des grandes âmes collectives qui font la vie de peuples, ne peut germer que de la chair vivante où elle est déposée. Le divin même est d'abord pour Hegel cette nappe de vivants

(1) C'est l'acquis définitif de la grande étude de W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels.*

organismes enchaînés, qui enveloppe la terre comme une gaine et où se développe une vivante solidarité de pensées.

On peut, si l'on veut, désigner cette philosophie du nom de romantique. Il suffira d'ajouter que Gœthe la partage. Aux ressources limitées de cette philosophie de la nature, Nietzsche a ajouté les vues bien plus étendues du néo-lamarckisme moderne, et ce n'est pas pour l'éloigner de Hegel, mais pour l'en rapprocher. Il dira donc de la Vie qu'il y a en elle des forces spontanées, agressives, qui dirigent l'adaptation ; et si la moralité est une tranche de vie, la croyance morale est un tentacule, par lequel elle tâtonne pour en étendre la maîtrise (1).

Hegel disait que toute vie a besoin d'assimiler son objet, jusqu'à l'identifier à elle (2). Elle se le subordonne pour en jouir et ne l'incorpore que pour étendre à une zone plus vaste l'identité consciente et substantielle, dont elle est le support. Nietzsche reprend que la vie est croissance, offensive et égorgement, contrainte imposée à tout vivant par le plus fort, pour l'exploiter (3). On parle d'un « droit de légitime défense », comme si le « droit » avait un sens ailleurs que dans le régime du contrat et de ce qui en dérive. En matière de biologie, on pourrait parler aussi bien d'un droit légitime d'attaque. Un peuple est fondé à satisfaire son besoin de conquête, son goût de la puissance, soit qu'il recoure aux armes, soit qu'il préfère le commerce et la colonisation. Dans toute société qui, instinctivement, repousse la guerre, la décadence a commencé (4). N'oublions pas toutefois que ces maximes machiavéliques, énoncées pour nous choquer, sous-

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth. § 223. (*W.*, XII, 109.)
(2) HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*. Ed. G. Lasson. 1921, p. 119-122.
(3) *Jenseits*, § 259. (*W.*, VII, 238.)
(4) *Wille zur Macht*, § 334. (*W.*, XV, 383.)

entendent que les meilleures méthodes de guerre ne consistent plus aujourd'hui à verser le sang.

Il en va autrement à l'origine. Même dans les groupes où les individus s'abstiennent de violences contre leurs égaux de même caste, ils se montreront d'autant plus sûrement agressifs contre les autres groupes. Car une telle collectivité, cimentée par des contrats d'assurance, est la condensation la plus fortement explosive d'un vouloir collectif ambitieux qui, avec une prodigieuse force, s'évertue à grandir, à assimiler autrui, à prévaloir, non par immoralité ou par moralité, mais parce que la Vie est Volonté de la Puissance (1). On a parlé durant tout le XIXe siècle d'abolir l'*exploitation de l'homme par l'homme.* Dans le réalisme biologique de Nietzsche, c'est là du verbiage pur. Autant vaudrait inventer une vie sans fonctions organiques. Reconnaissons une bonne fois que vivre, c'est tuer et c'est exploiter. Hegel le savait, pour qui la première manifestation de la vie sociale, est cette lutte à mort qui crée entre les hommes la différence du maître à l'esclave (2). Les voilà donc d'accord pour penser, sans se l'être dit, que c'est là le fait primitif de toute histoire sociale (*das Urfaktum aller Geschichte*) (3).

Après quoi la science morale nouvelle aura d'abord à classer les *types* de ce besoin d'être fort, et toutes les manifestations de la Volonté de la Puissance qui se rencontrent dans les groupements humains. Ce sera une *typologie morale* (*Typuslehre der Moral*). Cette classification suppose une exploration de l'histoire entière. Car il y a des types qui disparaissent et revivent, et il y en a de permanents. Le classement même, qu'il faudra d'abord préserver de toute

---

(1) *Jenseits*, § 259. (*W.*, VII, 238.)

(2) HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes.*, p. 127-131.

(3) *Jenseits*, § 259. (*W.*, VII, 238.)

contamination appréciative, conduira pourtant à un jugement. La méthode régressive, qui va des symptômes à la diathèse décelée par eux, fera, de nécessité, le diagnostic de ce qui vient de la force et de ce qui vient de la faiblesse.

Il est sûr qu'il n'y a pas d'avance en nous un *à priori*, qui nous permette de classer nos passions et nos actes en *moraux* et en *immoraux*. Nos actes et nos passions valent par la conduite où ils s'incorporent ; et les pires sont peut-être la condition du bien. On ne devient grand que par la splendeur de l'épanouissement passionné. Pas de santé physique et morale qui ne dépense un large capital de vie sensitive. Le meurtre, le vol, la cruauté, le mensonge, autant d'ingrédients redoutables des prouesses les plus glorieuses. Inversement dans les actes les plus vils, il y a encore de l'*amour*, une estime qui s'attache à de certains objets et les surfait (1). Ne nous défendons jamais de l'énergie qui peut-être brûle en nous : à ce foyer peut-être s'allument les actes de la moralité héroïque (2).

Les hommes valent donc dans le bien ce qu'ils vaudraient dans le mal. Voilà pourquoi nous voyons si souvent des caractères et des actes changer de nom : de la mésestime ils passent à la gloire. C'est que l'utilisation en a changé. Telles énergies sont réputées mauvaises, tant que nous ne savons pas en tirer de la force. Une des tâches de la moralité future consistera à faire fructifier nos crimes mêmes. On aménagera notre sauvagerie intérieure, comme on aménage une forêt. Trop émonder épuise les sèves. La Rochefoucauld niait la vertu. Que n'a-t-il nié le mal en même temps ? La forte passion cause seule les commotions d'où sort la grandeur morale ; seule elle élague de nous les rameaux pourris

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., §§ 170-172. (*W.*, XII, 86-87.)

(2) *Ibid.*, § 183. (*W.*, XII, 92.)

et caducs. Si la moralité est une force, nous n'aurons jamais que la moralité de notre passion.

Les tendances fondamentales étant *l'instinct de conquérir* et l'*instinct de retenir*, disons qu'elles sont communes à la vie humaine et à la vie la plus infime. Les transposer en raison, voilà toute l'activité morale (1). D'ailleurs, comme dans l'organisme vivant, il se fait une division de travail. Déjà la cellule, qui assimile et tyrannise, sait, à d'autres égards se subordonner, renoncer à certaines fonctions pour se spécialiser. Puis, de certains tissus ont le pouvoir de réduire les autres aux fonctions subalternes. Un vivant se comporte comme une cité avec son régime de castes et ses esclaves, ses luttes intérieures, décrites par Wilhelm Roux (2). Il n'y a de vie que par la rivalité entre toutes les cellules, les tissus, les organes. Ainsi dans la vie morale. L'équilibre mouvant, l'ascension dans l'échelle des êtres, sont l'affaire d'une lutte à mort. Il y a lieu de dénombrer les échelons jusqu'ici atteints.

A son premier degré, en tout cas, la moralité est l'ensemble des instincts qui garantissent la durée et la victoire d'une collectivité. Nos instincts et nos passions ont été longuement sélectionnés dans des groupes consanguins étroitement réunis. C'est pourquoi leur force sociale s'affirme plus grande que leur force individuelle ; et les traces de ce fait premier se reconnaissent encore aujourd'hui. Nous nous croyons très émancipés ; mais nous sommes capables de plus de haine sauvage et irréfléchie comme patriotes que comme individus. On souffre plus volontiers pour sa famille, pour son Église, pour son parti que pour son intérêt. L'honneur est pour beaucoup d'hommes le sentiment le plus fort ; autrement dit, ils subordonnent l'estime

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 207. (*W*,, XII, 102.)

(2) V. *La Maturité de Nietzsche*, p. 411-416.

qu'ils font d'eux-mêmes à l'estime que font d'eux les autres (1).

Nietzsche se refuse à dénommer *altruisme* cette moralité grégaire. S'il ne dispose pas du vocabulaire de la sociologie contemporaine, il décrit toutefois avec exactitude les états d'esprit collectifs étudiés par elle. Pour cette passion collective qui emporte les individus, il crée le terme d'*égoïsme impersonnel*, et il y voit l'instinct le plus vieux. Car il prévaut dans des groupements où personne n'a d'attachement pour son voisin de troupeau. L'aspect constant des groupements humains, c'est l'indifférence de chacun pour le prochain. Il n'y a d'affection primitive que pour la collectivité (2).

Nietzsche ne conteste pas que, dans de tels groupes, il se produise en fait des actes de pitié, de ménagement secourable, d'équité pour les individus. Comment feraient-ils défaut, puisque le cœur humain n'a pas changé en tout ? De tels actes pourtant restent en dehors de la morale. On ne les loue ni ne les blâme. Ils ne se comparent pas aux actes traditionnels destinés à assurer le salut de la collectivité. Les Romains n'ignoraient pas la pitié, bien qu'il perce un léger dédain dans les éloges qu'ils en font. Que pesait-elle auprès d'un acte capable de sauver la République ?

Nietzsche reprend ici et prolonge, mais avec des ramifications plus denses, les déductions de sa période intellectualiste (3). Il essaie de montrer comment a pu s'établir cette rugueuse discipline morale, qui tyrannise à la fois la nature et la raison. Toutes les qualités de l'esprit ont été acquises par une coërcition pareillement arbitraire et déraisonnable. L'art, la poésie, la pensée ont grandi par un entraînement sévère sous des conventions atroces. L'esclavage

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 228-229. (*W.*, XII, p. 114-117.)
(2) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 197. (*W.*, XII, p. 97.)
(3) V. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, p. 166-198.

reste la discipline indispensable aux forts. Un pareil dressage, violent, cruel et irrationnel, a donné la moralité la plus haute. Elle a dû être apprise dans les chaînes par une obéissance angoissée à des lois innombrables pour se graver dans la mémoire individuelle (1).

Si la morale humaine suppose ainsi une sélection simultanée des groupes et individus, s'il faut, à chacune de ses transformations, renouer le lien social, peut-on encore douter de ce que sera la morale surhumaine ? Elle sera, elle aussi, une vivante solidarité de consciences intensifiées. L'*extase* les individualise et les joint ; le *savoir* les enracine dans les profondes énergies des mondes et toutefois les émancipe de la pesanteur, comme des chaînes du passé.

II. — La morale des maitres

Le fait social primitif nous apparaît dans une horde vagabonde de fauves blonds (*irgend ein Rudel blonder Raubtiere*). Cette métaphore se ressent nettement d'une étude récente, que Nietzsche avait faite des *Sociétés animales* d'Espinas. Machiavel, relu vers le même temps, l'aida à préciser le rôle de ces fauves. Le barbare, tant admiré de Gobineau, le monstre à chevelure dorée, aux poings massifs, « ne craignant rien au monde, et la mort moins que le reste », fournit le portrait physique. Des troupes de ces barbares blonds, dont le chef est désigné par son ascendant seul, parcourent l'Asie, l'Europe, les îles du Pacifique (2).

Nietzsche, bien qu'il connût à fond Bachofen, n'est pas remonté jusqu'au *matriarchat* préhistorique. Se méfiait-il des conjectures troubles de l'homme qui lui avait cependant

---

(1) *Jenseits*, § 188. (*W.*, VII, 116-119.)

(2) *Genealogie*, II. § 17. (*W.*, VII, p 382.) — V. *La Maturité de Nietzsche*. p. 427 sq. — *Nietzsche et ses dernières études sur l'histoire de la civilisation*. (Rev. de métaphysique, 1928, p. 186.)

fourni la notion de la civilisation dionysiaque ? Une organisation de famille où les liens de parenté ne se comptent que dans la lignée féminine ne prouve pas que les femmes fussent chefs de tribu. Pour la démonstration à fournir de sa thèse, Nietzsche n'a besoin de commencer qu'au temps où la famille patriarcale est fondée. Les rapprochements ethnographiques, puisés en abondance dans le puissant livre de Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichender ethnographischer Basis* (1880-81) lui assuraient une avance considérable. Nietzsche empruntait à ce livre une notion surtout : à l'origine des groupements stables, il y a toujours une forte monarchie. Un patriarche belliqueux, chef de guerre, et dépositaire des secrets religieux, affirme la volonté collective et la résume. Ces chefs sont les premiers *individus*. Ils sont le produit de l'instinct grégaire et tiennent de lui leur force. Avant le troupeau, il n'y a pas d'individualité. Dans le chef, qui en représente l'état d'esprit collectif, mûrissent les instincts régularisés, dont seront faites les premières qualités individuelles.

Ces qualités seront : 1° le *besoin de conquête* (Machtgelüst), une énergie toute au service du troupeau ; — 2° L*a haine* de l'étranger, réputé ennemi, parce qu'il diffère du groupe; l'instinct violent de louer et de blâmer, d'où naissent les courants d'opinion qui entraînent toute la tribu; — 3° le *dégoût* qui rejette tout ce qui est devenu inutile au peuple et l'*avidité* qui ingère en hâte et assimile avec ruse tout ce qui le sert ; — 4° l'*aptitude à se subordonner*, quand le vouloir collectif l'exige ; à se régler, pour mieux asservir autrui, à assurer l'avenir par une infrangible volonté ; — 5° Ajoutons, comme unique défaut, la force débordante qui se dépense généreusement jusqu'au gaspillage (1).

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 224. (*W.*, XII, 10.)

Un *maître* recueille donc d'abord l'héritage des instincts collectifs. Il les assimile par une longue lutte. Il s'endurcit à l'école sanglante des aventures, des émeutes, des guerres. Une fois de plus, la pensée de Nietzsche se reporte à la cité grecque. Mais l'histoire de la République de Venise n'aurait pas moins de force probante. Une cité, pour grandir, met en œuvre toutes les méthodes de sélection par lesquelles une race d'hommes sans cesse menacée d'extirpation s'efforce de survivre. Cette race se souvient des qualités par où, en dépit de périls prodigieux, elle a prévalu. L'énorme risque a accusé fortement en elle un petit nombre de traits, et formé des hommes sévères, belliqueux, taciturnes, fermés, mais peut-être d'autant plus sensibles au charme d'une sociabilité nuancée. Ces hommes trempés vigoureusement sont *l'aristocratie* (1). Toutes les fois qu'il a paru dans l'histoire un type supérieur d'humanité, il s'est élaboré dans une société aristocratique. Il a fallu une caste habituée à commander, à subjuguer, à maintenir les distances. Sans une telle caste, la hiérarchie des instincts, des sentiments, et cette ouverture de l'esprit, qui fait de l'homme un assemblage d'états d'âme élevés et rares, lointains et larges, ne s'établirait pas (2). Seul l'art de tyranniser autrui nous confère l'art de nous discipliner nous-mêmes, de faire régner l'ordre dans la confuse mêlée intérieure des passions et des idées. Réciproquement, la consistance intérieure affermira notre ascendant sur les hommes. Seule une âme ordonnée peut prendre possession de l'avenir. Commander, c'est savoir promettre, donc prévoir ; c'est s'engager, mais exiger d'autrui des engagements non moins fermes. L'existence de la classe des maîtres modèlera leur esprit, et, inversement,

---

(1) *Jenseits*, § 262. (*W.*, VII, 245-247.)

(2) *Jenseits*, § 257. (*W.*, VII, 235.)

cet esprit marquera de son empreinte ineffaçable la chose publique.

L'avènement d'une telle classe est une *fatalité*. Elle émane de la Volonté de la Puissance, qui fait la substance des mondes (1). Les aristocraties sortent d'elle, comme de leur matrice d'incubation, parce qu'il est dans la nature des choses de réaliser le maximum de puissance. Du fond des origines, si la fragile humanité doit durer, accourent donc les puissants fauves qui s'empareront du pouvoir, pétriront les coutumes et les croyances des vaincus, et, faisant d'eux leurs organes, réaliseront un organisme d'attaque ou de défense plus redoutablement armé. La naissance d'un synœcisme plus fort suppose toujours que la foule soit sacrifiée à une élite. La vie supérieure commence toujours par un appel au maître. Est-ce immoral ? Les faibles seuls haïssent la force. S'il y a de la force dans la matière humaine, comment ne chercherait- elle pas à se coaguler, puis à vaincre, à briser, à abattre les résistances ? Le fort n'est pas libre de ne pas manifester sa force. Elle constitue toute son existence. Mais le faible est-il désarmé ? Il peut se coaliser avec d'autres faibles et des forts plus accommodants. Il s'établira une hiérarchie complexe, bouleversée souvent par des alternances de tyrannies victorieuses et de révoltes.

Au sommet toujours la horde des fauves blonds de l'invasion primitive, les barbares au vouloir intact, assis sur des races plus faibles, plus pacifiques, adonnées à des besognes de pâtres ou de commerçants. La caste noble est toujours une ménagerie de bêtes magnifiquement téméraires, lâchées sur le monde, sans l'ombre de scrupule moral (2).

---

(1) *Genealogie*, II, § 12. (*W.*, VII, 371.)

(2) *Genealogie*, II, § 23. (*W.*, VII, 393.)

Cette image que nous en retrace Nietzsche, l'a-t-il inventée de toutes pièces ? Il a sans doute présente à l'esprit l'histoire de la cité grecque, de l'époque homérique et posthomérique, de la civilisation mycénienne. Elle nous montre un peuple barbare enrichi par des emprunts à des civilisations antérieures. Les ruines de Mycènes ou de Tirynthe attestent la force massive de ces premiers établissements des conquérants du Péloponnèse. Sur chaque cime une citadelle de blocs cyclopéens, bâtie par des esclaves, abrite les maîtres, surveille la plaine. Une nuée de petits rois, chacun dans son nid d'aigle, maintient la foule dans l'obéissance. C'est la région où la royauté fut le plus durable. L'aristocratie ne s'y établit même pas. La République des hommes libres se concentre dans une seule ville, Sparte. Est-ce une anomalie ? Non. Dans cette cité toute rurale, les agriculteurs étaient des serfs qui appartenaient à l'État. L'éducation des enfants s'y faisait en commun. Toute la vie avait pris la forme d'un communisme militaire imposé par le danger de guerre constant. Ainsi tout le peuple spartiate forme une caste de maîtres. Les vaincus, les *périèques*, cultivent la terre. Nietzsche eut présent au souvenir ce tableau en décrivant sa horde de fauves blonds.

Sa généralisation y superpose d'autres images. Nous ne contesterons pas que Nietzsche ait eu quelques retours de ce préjugé teutomane, qui fut aussi celui de Hegel et de tous les romantiques, dont Gobineau le tient. L'épouvantable sérénité des barbares germains dans la destruction, la profondeur de leur joie dans toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté, tout ce qui se résume dans l'idée du Goth ou du Vandale, Nietzsche ne le relate pas sans un sourire de satisfaction. Car il songe aux victoires de 1870 :

> La méfiance profonde, glaciale, que provoque l'Allemand, dès qu'il arrive au pouvoir, — et à nouveau de notre temps, — est une

répercussion de l'inextinguible épouvante avec laquelle, pendant des siècles, l'Europe a suivi les fureurs du fauve blond germanique (1).

Pour nous consoler, il enrégimente dans les bandes pillardes les Celtes, et parmi les races de maîtres la noblesse japonaise ou arabe (2). Mais sur les vaincus, il se met d'accord avec le pangermanisme le plus orthodoxe : les descendants bruns des pré-Ariens, une pullulante multitude paléolithique de Finno-Ougriens ou de Mongols à poil noir forment la substance grossière des classes serves. Tant que les maîtres restent de sang pur et se gardent du métissage avec les esclaves, leur énergie toutefois reste intacte, et la civilisation est assurée.

Par quelles traces durables se marque donc le passage des « fauves blonds » ?

Ils ont tout d'abord à fonder les *États* (3). Au cours de leurs migrations, ils rencontrent des masses, très supérieures d'effectif, d'hommes plus faibles physiquement, les terrassent de leurs griffes puissantes, les parquent, les réduisent à l'obéissance. Sans raison, sans égards, comme la foudre ou la fatalité, ils s'abattent sur un groupe humain, et commencent leur œuvre brutale. Leur œuvre pourtant les justifie, si après eux elle dure, moule d'airain où pourra tenir une humanité désormais capable de résister. Il faut,

---

(1) *Genealogie*, II, § 11. (*W.*, VII, 323.)

(2) *Ibid.*, II, § 5. (*W.*, VII, p. 308.)

(3) Il faut noter que dans la théorie du fait social primitif, entre 1883 et 1888, Nietzsche ne redoute plus l'État, comme il faisait à l'époque du *Zarathoustra*. Il ne dira plus de l'État qu'il est le plus froid des monstres froids, et le plus menteur. « Le plus vieil État apparut comme une terrible tyrannie, un mécanisme écrasant et impitoyable, qui fonctionne jusqu'à ce qu'une telle matière première, un peuple de demi-brutes, ne fût pas seulement pétrie et assouplie, mais mise en forme. Je viens d'employer le mot *État*. Il va de soi que j'entends par là un troupeau quelconque de fauves blonds, une race de conquérants et de maîtres, etc. » *Généalogie*, II, § 17. (*W.*, VII, 382.)

pour donner cette consistance, 1° une *tradition* ; 2° des *évaluations* communes.

Or, ces aristocrates ont entre eux un lien, leur passé, étranger à la foule des pygmées qui travaillent pour eux. Ils ont en eux un dépôt de souvenirs qui fait leur honneur et leur force. Toute aristocratie a la vénération du temps écoulé, des ancêtres, et le plus robuste préjugé contre l'innovation (1). Elle sait que la génération présente vit des sacrifices des aïeux. Elle se croit tenue de les payer de retour. Elle leur offrira des aliments rituels, leur donnera des fêtes. Le plus précieux paiement cependant, c'est l'*obéissance* : une obéissance mêlée d'une crainte respectueuse qu'on appelle un culte. Cette crainte de l'ancêtre augmente avec la croissance et la force de la tribu. Elle transporte cet ancêtre dans une région remplie de puissances terribles et mystérieuses ; elle le divinise. Le rôle des aristocraties est donc, au terme, d'imaginer des *dieux;* et les dieux ne sont que la tradition aristocratique transfigurée.

A leur tour, les dieux assurent à leurs descendants humains les qualités nobles qui ne sont que l'âme même des maîtres projetée en dehors d'eux par leur désir et leur orgueil. Un peuple vit autant que ses dieux, et meurt, le jour où ses dieux vieillissent. Les Grecs l'ont su. Quel éloge cependant ont-ils mérité, puisque parmi leurs dieux, si magnifiquement durs et généreux, il y a le dieu de l'éternelle jeunesse du monde, Dionysos !

Cette œuvre divine a un double aspect. Elle établit les normes de la *justice* et les règles de la *moralité*. Car la

---

(1) *Jenseits*, § 260. (*W.*, VII, 241.)

justice ne naît pas d'un impossible *contrat social* : Elle s'impose souverainement. Des maîtres assurés d'eux-mêmes ont le courage de déclarer : « Est juste, ce qui me sert. » La justice, ils la décident et la créent ; ils définissent et réalisent par elle les conditions de leur propre survie (1). Cette justice a un cœur de pierre. Les forts sont cruels à tous, étant d'abord impitoyables à eux-mêmes. La justice débute par des violences et se continue par des violences. Une terrible et longue tyrannie la fonde, qui donne au tyran la joie de satisfaire au devoir grégaire et de s'en soulager. Ce qui s'édifie au cours de cette période préhistorique où la brute primitive, enfermée dans la geôle collective, s'apprivoise par une « mnémotechnie sanglante », fera l'objet d'une étude qui traitera des origines de la responsabilité (2).

On peut donc aborder d'abord l'étude des *valeurs* mêmes qui donnent l'étiage de la moralité. Ce sont des jugements, mais vivants, c'est-à-dire inscrits dans l'émotion et dans la chair. Ils apparaissent dans la zone éclairée de la conscience. Une grande exactitude de l'expression est ici de mise. On prête volontiers à Nietzsche des contradictions imputables à l'inattention des commentateurs. Le *maître*, l'individu d'élite, est suspendu entre deux collectivités. Il adhère encore à la moralité de son groupe d'origine ; mais il tend vers le groupe plus vaste qui se réalisera par lui et dont la pensée se dessine en lui d'avance. Dans ce passage, il se montre inventif : il *imagine* la pensée de ses descendants inconnus. Il la grave dans le langage. Le groupe des vainqueurs fixe la morale par l'estime massive qu'ils ont de leur propre valeur. Grisés de pouvoir, ils décrètent que leur façon d'être est la meilleure, puisqu'elle est la manière

---

(1) *Jenseits*, § 260. (*W.*, VII, 240.)
(2) V. le chapitre suivant.

souveraine. Ils scellent d'un mot tout-puissant l'estimable et l'infâme. Les mots usuels reflètent leur image, enregistrent leur volonté, définissent l'excellence qu'ils ont établie. Les idées morales traduisent la distance où les forts se sentent des faibles, la différence de caste entre les nobles et les humbles, vue dans la perspective des puissants.

Les appellations morales, pour cette raison, se décernent d'abord aux hommes, non aux actes (1). On ne dit pas qu'un acte est mauvais ; on dit que l'auteur de cet acte est d'extraction basse et populaire. Avec franchise, les maîtres se dénomment les forts, les guerriers, les divins, ou, plus cyniquement, les riches (*Aryas*) (2). En Grèce, les nobles s'appellent ἐσθλοί, « ceux qui sont », et par conséquent les *véridiques* ; car ceux-là seuls qui sentent en eux une vraie valeur intérieure ne mentent pas, de par leur être même. Tous ces termes expriment des variantes d'un orgueil pareil. Selon les sociétés, on fait prévaloir l'estime du courage, de la richesse, de la véracité. On méprise le lâche, le petit, qui songe à menus profits, celui dont le regard clignote avec méfiance, l'homme avili qui accepte les injures, qui mendie et flatte, et surtout celui qui ment (3).

Il faut bien mentionner ici les preuves linguistiques dont Nietzsche a essayé d'épauler ses conjectures. Elles ne méritent pas la mésestime où on les tient (4). Des inexactitudes philologiques s'y sont glissées. Une grammaire comparée plus moderne a pu renverser ses étymologies. Sa thèse n'en est pas forcément infirmée.

Avouons donc que *bonus* ne vient pas d'un mot *duonus*,

---

(1) *Jenseits*, § 260 (*W.*, VII, 239) ; — *Genealogie*, I, § 2. (*W.*, VII, 303.)

(2) *Genealogie*, I, § 5. (*W.*, VII, 307.)

(3) *Jenseits*, § 260. (*W.*, VII, 239.)

(4) V. la note très méprisante de M. Bréal, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IX, 457 (1896).

que Nietzsche invente, pour le tirer de *duen-lum*, forme primitive de *bellum ;* et « l'homme bon » n'est donc pas d'abord, pour les Romains, le « guerrier ». Il est impossible aussi de découvrir une parenté entre *malus* et le grec μέλας ; l' « homme mauvais » n'est donc pas forcément l'esclave au poil brun (1). Nietzsche en a-t-il moins raison pour les Celtes, chez lesquels les peuples blonds, les « beaux Gaëls » (*Finn Gail*), s'opposent comme une espèce plus noble aux « Gaëls noirs » (*Dub-Gail*) ?

Le mot grec κακός n'a pas été d'abord synonyme de δειλός, « lâche ». Cela empêcherait-il ἀγαθός d'avoir signifié d'abord « l'homme courageux » ? Au temps même de Nietzsche, un des meilleurs comparatistes allemands ne l'avait pas soutenu sans talent. En effet, si l'homme *secourable*, βοηθός, est d'abord, le guerrier qui accourt en poussant le cri de guerre (*βοηθός), l' « homme bon » (ἀγαθός) ne peut-il pas signifier « l'homme prompt à accourir, pour prêter main-forte (*αγα(ν)θός) ?

Supposons d'ailleurs erronées toutes ces étymologies (2). Elles n'en recouvrent pas moins une puissante divination. Nietzsche a pressenti que, dans nombre de langues, et peut-être dans toutes, les appréciations morales reflètent des puissances sociales. En germanique, le mot *adal*, « noblesse », ne vient-il pas de *ath*, c'est-à-dire transmis par les ancêtres ? Le mot *gut*, « bon », s'il est une forme apophonique de *gatte*, « conjoint », ne désigne-t-il pas l'appartenance à un groupe familial ? Si le mot *frevel*, « sacrilège », anciennement *fravali*, *frevele*, qualifie d'abord l' « homme superbe », dont l'orgueil franchit les limites permises, est-il défendu de voir

---

(1) BAUNACK (Joh.), *Studien zur arischen und griechischen Etymologie* 1, 260 (1886).

(2) BOISACQ, *Dictionnaire étymologique grec*, 1912, a sans doute raison de chercher l'origine de l'adjectif ἀγαθός du côté de la racine indo-européenne *gath*, qui désigne le *groupe*.

là une appréciation plébéienne ? On remplirait un petit livre des faits que Nietzsche n'a pas connus, mais que son hypothèse a permis de découvrir.

A plus forte raison rien n'empêche-t-il de lui accorder sa psychologie de l'aristocrate. Nietzsche en fait un « individu absolu », et cette expression a besoin d'interprétation (1), comme celle qui en faisait « une roue qui tourne de soi » (*ein aus sich rollendes Rad*). Elle veut dire qu'il est, à quelque degré, un commencement, que rien ne préparait. La collectivité s'est absorbée en lui, et le voilà marchant seul, détaché d'elle que pourtant il porte en lui. Réservoir d'âmes anciennes, il déborde d'elles ; et dans cette profusion intérieure, il s'épanouit en inventions, en raffinements moraux, comme les espèces surnourries se surchargent de floraisons, de nuances, de ramures, de plumages (2).

Nul doute que Nietzsche, en traçant ce portrait, ne prépare dans le « fauve blond » la souche où mûriront toutes les délicatesses, la courtoisie et la *gentilezza* des grands siècles aristocratiques ; puis, de cette noblesse exaltée par une sublime histoire de douleurs et d'aventures, il tirera son Surhumain. Si ces hommes risquent leur vie, leurs biens, leur honneur dans l'impétuosité d'un vouloir débordant, ils ne le font pas par altruisme, mais parce qu'ils portent déjà en eux la vie sociale condensée. Cette vie cherche le risque, parce que, dans le danger, elle s'exalte ; la sélection des aristocraties est sélection en vue de la vie supérieure (3).

De tels hommes ne songent ni à révéler leurs droits ni à

---

(1) *Wille zur Macht*, § 767. (*W.*, XVI, 203.)
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, posth. § 262. (*W.*, XII, 135.)
(3) *Wille zur Macht*, § 929. (*W.*, XVI.)

égaliser leurs obligations, pour les ramener à l'étiage des autres hommes. Leurs devoirs encore, ils les comptent au nombre des prérogatives dont ils n'admettent pas le partage (1). L'aristocrate donne, comme il prend, d'un mouvement pareillement impulsif. Il dispense le pardon, parce que le droit souverain de la puissance est de gracier. Mais il n'accepte la grâce de personne, parce qu'il s'empare librement, sans scrupule, de ce qui lui est dû. La subordination d'autrui lui paraît exprimer une justice immanente, inscrite dans les choses, semblable à une mécanique céleste dont les aristocrates ont la loi infuse, comme les astres dans leur cours (2).

III. — La morale des esclaves

En regard, la morale des faibles apparaît toujours comme une morale grégaire. Elle ne traduit pas, comme la morale aristocratique, l'instinct qui groupe les collectivités pour les diriger. La morale moutonnière des plébéiens n'arrive pas à développer la personnalité forte : Elle exprime la couardise, qui pousse les faibles à serrer les rangs (3). Chacun d'eux espère, par l'appui du voisin, sauver sa misérable existence. Cette morale se signale par la prédominance des états d'âme défiants. Elle ne forme pas d'hommes libres, mais des hommes rusés. L'esclave doute et se méfie. Opprimé, il n'a pas la faculté d'agir en toute franchise. Il aime les sentiers couverts et sûrs, le bonheur tranquille. Veut-on savoir d'où vient la morale de l'utilité ? Elle dérive des goûts serviles des opprimés. Inversement, il suffit qu'une

---

(1) *Jenseits*, § 272. (*W.*, VII, 260.)
(2) *Jenseits*, § 265. (*W.*, VII, 252.)
(3) *Genealogie*, III, § 18. (*W.*, VII, 451.)

morale ait un caractère utilitaire, pour qu'elle trahisse son origine plébéienne ([1]).

Dans l'âme des plébéiens, la distinction des valeurs morales se fera donc tout autrement que dans l'âme des nobles. Le plébéien ne distingue pas le *bon* et le *mauvais* ; il oppose le *bon* et le *méchant* ; et quels seront pour lui les *méchants* ? Ne seront-ils pas forcément ceux-là mêmes qu'il redoute, c'est-à-dire les *forts* ? Pour le vaincu, la méchanceté, c'est la force, et tout ce qui fait l'excellence du vainqueur. Sans doute, cette force qu'il hait, il ne la méprise pas ; et c'est où apparaît l'ascendant sur lui de la morale noble. Il ne dissimulera pas, au contraire, quelque dédain pour l' « homme bon », c'est-à-dire dont la bienveillance naïve se laisse surprendre facilement par l'astuce de l'esclave ([2]).

Comme ressort profond de cette morale, un seul instinct, le *besoin de liberté*, le désir ardent de se soustraire au joug. Cette protestation haineuse est la seule noblesse du vaincu. Tout ce que les modernes appellent les *doctrines libérales* atteste ce ressentiment, d'ailleurs insatisfait. Car les esclaves en rupture de ban créent, eux aussi, des valeurs morales. Ils inventent les *impératifs catégoriques*. Autant d'efforts pour se dissimuler la contrainte qu'ils subissent, autant d'aveux d'impuissance. Ils font de nécessité vertu. « Die *schwachen* Menschen sagen : *Ich muss* ; die starken : *er muss* ([3]) ». Ce devoir auquel les faibles se font un mérite de consentir, c'est, après tout, le joug de l'aristocrate. Et s'ils inventent en outre le *libre arbitre*, ce mensonge sert à masquer d'une apparence méritoire leur capitulation.

L'obéissance ainsi débaptisée et fausse tous les sentiments.

([1]) *Ibid.*, I, § 10. (*W.*, VII, 317 sq.)
([2]) *Jenseits*, § 260. (*W.*, VII, 243.)
([3]) *Zarathustra*, fragments posthumes, § 187. (*W.*, XII, 271.)

L'impuissance s'appellera *bonté ;* l'inertie couarde revendiquera le mérite de la *résignation ;* la lâcheté devant les forts deviendra *dévouement à la cause commune.* Il n'est pas jusqu'à l'irrésolution devant les portes du bonheur qui ne se glorifie de sa longue *patience.* Renversement des rôles non seulement déplaisant, mais douloureux pour la raison. Car les aristocrates avaient le culte de leur passé. Les plébéiens ne peuvent avoir que le culte de l'avenir. Comment accepteraient-ils leur misère actuelle, sans l'espérance d'un régime futur où seront nivelées les conditions, et où on vivra dans la béatitude des pourboires également répartis (1) ?

Sous le couvert de cette humilité, bouillonnante de haines furieuses et sourdes, se préparent donc des révolutions ; et quand le ressentiment sera universel, on essaiera l'universel soulèvement. La morale aristocratique, en s'établissant, a provoqué son contre-courant le plus dangereux, la morale de l'*altruisme*, la doctrine de la *liberté*, de l'*égalité.* Or, on peut prévoir à coup sûr la défaite aristocratique. Car les races fortes se déciment mutuellement dans des guerres, des massacres intérieurs, d'épuisantes aventures auxquelles les expose leur rôle de faiseuses d'histoire. La grandeur des responsabilités en use vite les chefs. Le déséquilibre mental les guette après une trop longue et trop forte dépense nerveuse. Viennent, après un petit nombre de générations, les périodes de dépression où « les forts se montrent plus débiles, plus dénués de volonté, plus absurdes que la moyenne des faibles (2) ». Alors ce sera la montée des hommes noirs, des petits. Eux aussi inventent des dieux. L'antiquité, la préhistoire scandinave pressentent avec un juste effroi le soir où à l'assaut de l'Olympe ou de Valholl, montera l'engeance ténébreuse des Nains. On verra donc le crépuscule des dieux

---

(1) *Genealogie*, I, § 14. (*W.*, VII, 329 sq.)
(2) *Wille zur Macht*, § 864. (*W.*, XVI, 285.)

lumineux. Mais que dire d'un autre Dieu, qui s'approche sans haine, dieu du renoncement noble, tendre et joyeux, qui, du fond de la Galilée, s'annonce et s'appelle le Crucifié ? Entre ce Dieu et Dionysos, ce sera une lutte longue et acharnée. Peut-être cependant finira-t-elle par la paix. Voilà la dernière prévision de Nietzsche, celle qui lui a prescrit, à son corps défendant, sa dernière mission.

Si clairement que parle par elle-même cette doctrine, il faut la situer. Car on l'a déformée souvent. Des puissances conservatrices, avec lesquelles Nietzsche n'a rien de commun, portent à Weimar des hommages qui n'y sont peut-être pas répudiés comme il faudrait. Osons dire qu'il n'y a pas eu, lors des débuts de la sociologie contemporaine, de tentative plus audacieusement en avance sur son temps que celle de Nietzsche.

Sans doute elle s'encadre entre les tentatives du passé ; et si elle en prend la tête, elle marche toutefois dans leur colonne. Nietzsche, lui aussi, comme Durkheim depuis, a défini le *fait social* comme un fait *sui generis*, supérieur et étranger aux consciences individuelles. Pourtant il n'a pas versé dans l'averroïsme de Durkheim, pour qui la vie consciente est une unique nappe où trempent toutes les intelligences (1) ni dans le néo-romantisme allemand qui fait de l'âme individuelle une simple parcelle découpée dans l'âme impersonnelle du groupe. Au contraire, toute pensée sociale pour Nietzsche se compose de pensées individuelles soudées par une sorte de suggestion mutuelle, où il cherchera

(1) On admet ici qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont bien compris Averroès, et c'est en effet l'avis d'un excellent connaisseur de la scolastique, Etienne GILSON, *St. Bonaventure*, 1924 p. 313 sq. Ernest RENAN, dans *Averroès et l'Averroïsme*, 2e éd. 1861, p. 136, était toutefois d'un autre avis.

le plus profond secret à la fois de la psychologie et de la métaphysique. La pensée lucide de l'homme est une pensée collective où se fondent les âmes parcellaires de nos dernières cellules, mais où elles ne préexistaient pas. En même temps que le fait social est d'une espèce propre, il peut se comparer toutefois au fait de la vie. La sociologie peut se définir un département de la biologie. Tout organisme est une vie et une conscience coloniales, comme toute société est un vivant.

Le fait social à coup sûr s'offre à nous d'abord comme une contrainte matérielle, qui se spiritualise par degrés. Un aspect matériel se reconnaît dans les notions les plus immatérielles qui fixent les relations entre les hommes. Il subsiste une quantité infinie de force jusque dans le lien sentimental qui nous unit à la collectivité ; et le loyalisme, qui nous courbe devant l'autorité ou la tradition, n'est que le signe de notre servitude d'autrefois.

Cette théorie qui, dans tout notre système d'idées reconnaît la structure de la société, et croit cette structure déterminée par les conditions biologiques, a besoin de retouches, mais elle n'a pas fait son temps. Elle rejoint la forte série de doctrines sociales qui, depuis le babouvisme et Saint-Simon, en passant par Rodbertus, pour aboutir à Karl Marx et à Dühring, a fait voir que les hommes, dans l'histoire, apparaissent toujours comme partagés entre deux classes, les *exploiteurs* et les *exploités*. Nietzsche aime mieux dire, avec Machiavel et Gobineau, qu'elle se divise en *maîtres* et *esclaves* ; et, comme à Gobineau, la différence des *forts* et des *faibles* lui apparaît comme un fait de race (1). Il croit, à l'exemple de ce dernier, que le « caractère primitivement organisateur » d'une civilisation se confond avec le trait le plus saillant de la race dominatrice (2). Comme

(1) GOBINEAU, *De l'inégalité des races humaines*. I, p. 7.
(2) *Ibid.*, I, p. 105.

Gobineau, il refuse d'admettre le matérialisme économique, et, dans sa croyance biologique elle-même, trouvera les fondements de son idéalisme le plus outrancier. Tous deux enfin considèrent qu'il y a une vigueur et une santé des civilisations très indépendantes de leur pureté morale. Souvent les États se trouvent redevables de leur splendeur à d'abominables institutions. Les Spartiates n'ont fait durer une république admirée du monde entier que par les effets d'une législation de bandits(1). Aucune responsabilité personnelle des passions ou des réflexions d'un homme ne peut être établie par une pensée historique « qui ne calcule que par séries de siècles ». Chez Nietzsche et chez Gobineau on ne considère que « les effets longuement accumulés » et qui affleurent encore, alors que les races, dont est fait un mélange ethnique, ont depuis longtemps disparu.

Toutefois, pour Nietzsche, les forces actives, les principes vivifiants ne demeurent pas inaperçus et anonymes. Il cherche à les préciser, et sa méthode d'analyse par les symptômes fait un progrès sur tous ses devanciers Les classes en lutte ont chacune leur idéologie, Marx aussi l'avait dit ; mais il n'avait pas essayé de le prouver. Nietzsche nous propose la première tentative pour dépasser l'œuvre robuste, mais incomplète du marxisme. Il substitue à l'interprétation économique de l'histoire une explication par le sang des races. C'est une métaphysique à coup sûr, mais qui devait se produire ; une aventure osée, où la science ne le suivra pas, mais que la curiosité humaine autorise, faute de mieux ; et elle lui fournira un prétexte de penser autrement que par concepts.

Un intellectualisme conceptualiste se heurte constamment à des impossibilités. Elle est à peine derrière nous, l'époque des vieilles discussions sur l'origine innée ou empi-

(1) *Ibid.*, I, p. 10.

rique des idées. Elles ont laissé des traces jusque dans la sociologie de Durkheim (1). Nietzsche ne recourt pas à des concepts, mais à des estimations collectives projetées sur les choses, à des *valeurs*. Est-ce là de l'*à priori ?* Sans doute, puisque les jugements de valeur traduisent une mentalité préexistante en nous depuis des siècles. Mais c'est aussi de l'expérimental, puisque des siècles de pratique usuelle sont gravés en nous, et nous ont, en raison de ces évaluations, induits à forger les idées et les institutions qu'elles exigent. Ce que seront ces idées par lesquelles nous dépassons l'expérience pour maîtriser le monde sensible, on le verra en abordant la définition nietzschéenne de la science et de la philosophie nouvelles. Dans une humanité primitive qui pensait par images, faut-il s'étonner que le sentiment collectif ait vu les *valeurs sociales* surgir sous la forme de dieux ? Le philosophe en qui revit la pensée primitive devra donc, aux heures d'émotion créatrice, évoquer ses valeurs les plus hautes sous une forme divinement imagée.

---

(1) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912. Introduction.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PREMIÈRE MALADIE : LA CONSCIENCE ET LES ORIGINES DE LA RESPONSABILITÉ MORALE

Une des plus secrètes pensées de Nietzsche, et sans laquelle son système resterait inintelligible, c'est que la décadence fait partie intégrante de la vie. Toute Renaissance passe par le cloaque de la Décadence. On l'accordera plus facilement, si l'on réfléchit que la conscience, issue de la douleur, est une maladie ; et que toutefois elle contribue étrangement à défendre la vie et à l'exalter. La vie entière des organismes et des sociétés se réduit à une alternance de conscience claire et d'inconscience, où se résorbent en réflexes les réactions inventées pour répondre aux heurts douloureux du réel. Parmi ces réactions la première est de nous *représenter* ce réel ; la seconde, de le *maîtriser*, et d'agrandir encore la portion organisée du monde social. Comme la vraie personnalité n'existe pas sans la *conscience de soi*, cette quantité de conscience, tour à tour noyée dans le remous tournoyant de l'inconscient, puis reparue plus loin en flaques agrandies, trahit aussi les rapports de l'individu à la collectivité.

De quoi s'agit-il ? On l'a vu, de créer un organisme social qui dure. Il nous faut, à cette fin, nous assurer d'abord de son *uniformité*. Le groupe humain actuel doit se retrouver identique demain, dans une génération ou dans un siècle,

s'il doit y avoir prévisibilité. Les sociétés travaillent, d'un infaillible instinct, à fabriquer des moules où prendre consistance. Long travail tyrannique et absurde. L'étude en sera conduite par Nietzsche selon des principes très opposés à ceux de l'école anglaise.

L'homme est primitivement un animal oublieux, et c'est, selon Nietzsche, une chance. L'oubli est comme un arrêt des fonctions qui prennent jour sur le dehors, une clôture de toutes les portes mentales, une heureuse digestion de l'âme. Dans sa première philosophie, Nietzsche avait dit le danger d'une mémoire trop continue, d'un historisme omniprésent. La vie actuelle serait opprimée sous le fardeau des faits passés ; et alors, comment trouver place pour la pensée de l'avenir, c'est-à-dire pour les fonctions vraiment dirigeantes (1) ?

Il faut donc que cet oubli ne soit pas l'engourdissement inerte que se représente la psychologie spencérienne. Obscur, il collabore encore à la force de l'âme, en abritant une faculté contraire, une mémoire, non de l'intelligence, mais du *vouloir*. La société, pour durer, a besoin d'une volonté qui ne se débarrasse pas, à sa fantaisie, de certaines idées, et où se résument des engagements précis, nécessaires au salut public. A partir de l'instant où ces engagements sont pris jusqu'à la date de leur échéance, il sied qu'aucune impression nouvelle ne puisse s'interpoler entre la promesse et l'acte. Les moyens termes insérés doivent former une chaîne solide qui aboutisse à l'accomplissement. « Dresser un animal qui sache promettre, c'est une tâche paradoxale, mais c'est le vrai problème de l'homme (2). »

Celui-là seul qui, sa parole donnée, la tient pour infrangible, pourra fournir l'étoffe de l'individu souverain, de

---

(1) *Genealogie*, II, § 1. (*W.*, VII, 343.)
(2) *Genealogie*, II, § 1. (*W.*, VII, 343.)

l'homme au long vouloir, et respecté, qui inspire la confiance et accorde la sienne comme un honneur, mais fait redouter d'avance la vigueur de son coup de talon à l'homme léger et son coup de fouet au menteur. L'immense privilège que nous assure la *conscience* de cette stabilité intérieure, c'est qu'elle nous donne le droit de nous affirmer, et à autrui le droit de nous croire. Privilège où il faut voir un fruit très tardif de la civilisation.

Or comment assurer la stabilité d'un vouloir aussi diffus et fugace que celui de l'animal humain ? Il a fallu une « mnémotechnie sanglante », des sacrifices et des gages affreux, l'immolation des premiers-nés, des mutilations et des rites cruels pour fixer, pour rendre inoubliables quelques idées simples. Les religions, qui ont pour office de s'y employer, sont toutes des systèmes de cruauté. Elles procèdent par suggestions d'épouvante, par terribles incisions dans le dur épiderme humain. La rigueur des lois pénales prouve l'énormité de notre faculté d'oubli, et combien la vieille sauvagerie résistait même aux conditions élémentaires de la vie sociale.

Gottfried Keller n'a pas apporté plus de sarcastique bonne humeur à décrire l'éducation d'un peuple cultivé que Nietzsche à nous apprendre ce qu'il en coûte de former « une nation de penseurs ». La petite ville de Ruechenstein, ceinturée de potences, de roues, d'échafauds sur toutes ses collines ; avec des cages de fer suspendues à tous ses clochers, et, à tous ses carrefours, des cylindres de bois tournants pour baratter à fond les femmes adultères ; des stations au bord de l'eau, où l'on noyait dans des sacs les malfaiteurs, montre comment elle est devenue l'asile de bourgeoisie joviale et calme si admiré en Suisse (1). De même, pour donner naissance à l'idéalisme allemand, ce n'est pas

(1) G. KELLER, *Dietegen*, dans *Die Leute von Seldwyla*.

trop, selon Nietzsche, de la roue, de l'écartèlement, du plongeon dans l'huile bouillante, de l'écorchement, de la noyade avec une pierre meulière au cou. Ainsi naît la raison, et d'abord la *mémoire sociale*, sous laquelle il n'y aurait ni droit pénal ni droit civil. Les *associations de douleurs* par lesquelles elle se consolide, sont autrement durables que les *associations d'idées* chères aux Anglais. Et du même coup les rapports des citoyens et de la collectivité se trouvent définis.

I. — La nature sacrée de la collectivité

Cette discipline, les hommes ne pourraient ni l'inventer ni la subir sans une foi préalable : la croyance au *caractère sacré* de l'État. On s'est demandé parfois si Nietzsche avait essayé une analyse du *sacré*. Il n'a pas oublié cette notion qui tient une si grande place dans la psychologie religieuse contemporaine. Mais il sent le *sacré* comme la révélation d'une mystérieuse essence, plus haute que l'individu, et qui ne peut guère être que le *social*. Cette essence commune, cette âme inconsciente du groupe, l'individu s'y dévoue, par une obscure impulsion d'héroïsme. Il se sent enveloppé par une puissance supérieure, qui lui donne un sentiment exalté de lui-même ; et, dans le péril commun, il se sent, avec tout le groupe, dans une frissonnante solidarité. Quand on essaie de décomposer ce sentiment, voici ce qu'on y découvre :

1° Le respect de la *tribu* et du plus *ancien de la tribu*. Il implique la soumission des jeunes.

2° Le *respect des morts* et de leur *tradition*. Il entraîne la soumission des vivants.

3° Le respect de l'*homme victorieux* ou intellectuellement supérieur. La fascination d'un homme puissant, l'effet fou-

droyant d'une pensée forte entraîne le dévouement sans bornes des vassaux ou des fidèles (1).

Est-ce le *chef* qui commande ou la *tradition* qu'il faut honorer d'abord ? Cette distinction n'a pas lieu de s'établir. Le chef n'a d'autorité que par la tradition ; et il n'entre aucun calcul de prudence ni d'utilité dans cette obéissance. Cette domination n'est liée qu'à une condition : il faut que la collectivité s'imagine représenter le type le plus haut de l'humanité, et qu'elle en déduise son droit de combattre comme sacrilège tout ce qui diffère de ce type (2). Ne craignons rien ici : toute société vit sur cette illusion. Son postulat caché est qu'elle dispose seule de la toise où ont à passer tous ses membres. La formule parfaite de cet état d'esprit a été, comme toujours, trouvée par l'Église : *Nulla extra ecclesiam salus*. Mais toutes les collectivités s'y conforment obscurément. Une fois remplies de cet esprit de corps, elles peuvent tuer, torturer, emprisonner, frauder, espionner, semer le mensonge, juguler l'éducation. Aucun de ces actes ne peut passer pour délictueux. Mieux encore, il faut les considérer avec respect, s'ils sont couverts par la volonté du groupe. Le groupe édicte les normes de la moralité, mais il est dispensé de s'y astreindre. Maître des châtiments et des récompenses et les ayant créés, il peut les abolir. « Je loue, je blâme, je châtie, dit-il, pour que l'homme se transforme à mon image. Ma punition et mon éloge ont la force de métamorphoser. » Mais il ne se soumet à la juridiction de personne (3).

---

(1) *Umwertung*, § 430. (*W.*, XIII, 195.)
(2) *Ibid.*, § 431. (*W.*, XII, 196.)
(3) *Umwertung*, § 435. (*W.*, XIII, 197.)

II. — Le rapport de l'individu a la collectivité et la naissance de la justice

On va voir comment une immanente dialectique va modifier cette solidarité première de l'individu avec son groupe. L'homme, à chaque tentative d'évasion, est résorbé par de puissantes réactions collectives. La société, purement étendue dans l'espace, est hiérarchisée par des degrés de force. Mais, dans chaque individu, il se forme des refuges nouveaux, un espace intérieur, une *conscience.* Il y a dans Nietzsche des morceaux plus illustres, il n'y en a pas où il montre une plus pénétrante psychologie que cette analyse des trois phases où l'individu apprend l'équité dans la douleur.

Première Phase : l'anéantissement de l'individu. — Si le vouloir collectif est enfreint, il se produit d'abord une réaction courroucée du chef sacré. Car la transgression méconnaît son rang de maître de maison. Toute morale marque d'abord une différence de rangs (1). Une tribu primitive était une société de paix (φιλότης), gérée par un Ancien. Si un offenseur rompt la paix du groupe, l'Ancien qui, par définition, est le vainqueur, a subi une défaite. Une amertume profonde s'empare du troupeau bafoué dans son chef : « Nous étions trop insouciants, nous n'étions pas prêts à cette attaque. » Il est urgent de répondre à cette humiliation par l'humiliation du délinquant, et de rétablir en chacun le sentiment des puissances réelles. Il ne s'agit pas de combattre, mais d'*anéantir* l'adversaire. Autrement, comment empêcher une récidive ?

Cela se passe d'abord entre groupes de famille. Si un homme d'un clan a tué un homme d'un autre clan, ou commis

---

(1) *Umwertung*, posth., § 421. (*W.*, XIII, 190.)

tel autre crime mortel (1), il faut que le clan du coupable, solidaire en droit de l'assassin, livre un homme pour compenser le meurtre. Cet homme ne sera pas forcément l'assassin, qui est peut-être en fuite. Il faudra un remplaçant, qui sera mis à mort à la place du coupable. Jusque-là le clan offensé vivra sur le pied de guerre avec le clan offenseur (2). La vengeance appelle la vengeance. Une fois qu'il y a du sang entre deux familles, chaque homicide ouvre une nouvelle série d'homicides, jusqu'à ce qu'une composition décide que l'équilibre est rétabli.

Cette procédure est nécessaire, si l'on veut que la vénération religieuse attachée à la vie collective reste hors d'atteinte. Aucun mépris ne s'attache à l'homme exécuté ni à ses ayants droit. L'ennemi n'est pas considéré comme de race inférieure. On l'associe par sa mort à la besogne rituelle qui rétablit l'ordre sacré ; et c'est encore l'honorer (3). Le clan ne pouvait vivre en paix avec le clan voisin que par l'échange de garanties ; encore faut-il que ces garanties soient respectées.

Que toutefois on ait saisi le coupable, une cérémonie mémorable montre comment le groupe retranche de lui le membre gangréné. Le criminel est dépouillé de tout. Il doit fuir nu. En cet état, il voit se ruer sur lui la tribu entière. Toutes les haines se coalisent contre un seul. C'est un hallali, une curée, qui doit finir par la lapidation sur place ou l'exécution solennelle.

Par cette brutale réaction, le groupe prend conscience de lui-même, comme le châtiment gravera à tout jamais

---

(1) Par exemple s'il a outragé ou enlevé une femme à laquelle il n'avait pas droit.

(2) V. les faits grecs tirés des *Choéphores* et de l'*Agamemnon* d'Eschyle, cités dans G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce*, 1904, p. 47. Ces faits étaient certes connus de Nietzsche.

(3) *Umwertung*, posth., § 417. (*W.* XIII, 185.)

dans les spectateurs la mémoire de ce qui attend les infractions. Rien ici qui ne se passe avec une parfaite dignité. Il est permis et méritoire de hurler de joie, quand un coupable meurt. Ce n'est pas là un sentiment bas, mais une *méchanceté désintéressée*, qui atteste un grand dévouement social. Les époques où cette cruauté sévit ne sont pas d'ailleurs des époques sombres. Pas de plus forte séduction que la volupté de sang. Ne nous flattons pas trop d'en être détachés. A une époque voisine de nous, y avait-il une réjouissance populaire ou princière en Espagne, sans *auto-da-fé ?* Nietzsche se fait l'apologiste de cette sauvagerie, non pour y revenir, mais par admiration de l'énergie intacte qu'elle atteste.

*Deuxième Phase : L'atténuation de la peine : l'*ATIMIE *et la* COMPOSITION. — Si pourtant le criminel réussissait à franchir la frontière, un supplice l'attendait, celui de l'exil. Nous n'imaginons plus ce que pouvait être cette souffrance aux temps antiques. Le nom même de *misérable* en de certaines langues, veut dire « le fugitif sans patrie » (1). L'exilé n'a plus de foyer, plus de clan, plus de dieux protecteurs (2). Est-il frappé d'*atimie*, la malédiction de ceux qui l'ont jeté hors des frontières le suit dans le pays où il a cherché asile. C'est là d'abord la condition de l'étranger; et pourtant n'est-ce pas une atténuation de la peine, puisqu'il a la vie sauve ? Et puisqu'on tolérait de pauvres parias venus du dehors ne pouvait-on pas, une fois le procès d'*atimie* terminé, tolérer le proscrit des tribus indigènes ? Si le mendiant étranger se révèle peu dangereux, l'homme frappé du déshonneur familial le sera-t-il davantage ?

---

(1) En allemand le mot *elend*, « misérable », se dit de l'homme qui habite une terre étrangère.

(2) V. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 233. — *Umwertung*, § 795. (*W.*, XIII, 325.)

Toutes les sociétés patriarcales le connaissent, le misérable, qui, pour expier son crime, traîne une vie lamentable dans un coin, dénué de tout, couvert de haillons, disputant aux chiens une chétive pitance, repoussé par ses parents de leur maison, de leur temple, de leur tombe (1).

Ce lamentable spectacle annonce pourtant que déjà le droit s'humanise et qu'il se prépare un grand changement.

Nietzsche n'a pas pu, avec la précision des historiens d'aujourd'hui, décrire les transformations lentes du droit primitif, même chez les Grecs. Il s'est transporté à l'époque où les tribus pacifiées se sont agglomérées, et a essayé de dire, en psychologue, comment s'est débrouillée la primitive confusion entre la *morale* et le *droit*, entre le *droit pénal* et le *droit civil*. Il pose donc nettement en principe que, à l'origine du *devoir*, il y a une *dette*. Le mot allemand *Schuld*, qui désigne la faute morale ou l'acte juridiquement délictueux, a le sens d'une dette commerciale. Ces révélations de la langue, il ne faut pas les mépriser. Nietzsche en a tiré une importante conclusion : La conscience qu'on essaie d'inculquer au délinquant, n'est pas celle de son crime, mais celle de la réparation qu'il doit. La peine (ποινή) est d'abord à concevoir comme une compensation due au mort, à la personne outragée, ou à sa famille, une compensation que l'offenseur consent, ou que sa tribu fournira pour faire cesser l'état de guerre allumé depuis le crime.

C'est un profond regard que Nietzsche a jeté ici dans l'âme humaine. L'équivalent réellement exigible et seul suffisant du dommage causé par le crime, c'est la *joie de la cruauté*, le plaisir collectif de faire mal, le droit d'exécuter le châtiment ou d'y assister. Tout le groupe social se trouve créancier du criminel ; mais le criminel primitivement doit payer sa dette en nature, c'est-à-dire en souffrances (2).

---

(1) Glotz, *Solidarité*, p. 26.

(2) *Genealogie*, II, § 9. (*W.*, VII, 362.)

Qu'advenait-il alors, quand le criminel était en fuite, puisqu'on ne pouvait célébrer la fête de l'exécution ? Sans doute la tribu du fuyard devait livrer une autre tête. Elle le faisait. Mais la soif de sang étant calmée, n'était-il pas naturel qu'on essayât de sauver un innocent ? et dans la tribu offensée la cupidité ne pouvait-elle l'emporter ? L'idée prévalut peu à peu de faire une évaluation exacte du dommage, et d'en demander l'équivalent à la famille du coupable. Pas de dommage qui ne puisse s'estimer dans la monnaie usuelle, en têtes de bétail, en tuiles de bronze, enfin en argent monnayé. Un homme tué vaut son prix. S'il est payé, on peut laisser la vie au criminel. Le clan offensé se trouve enrichi ; le clan offenseur conserve un homme. Il y a gain pour tout le monde. Mais cette *composition* ne peut jouer que le jour où les tribus vont se fondre dans une cité, qui sera l'arbitre entre elles.

La collectivité n'a plus alors un aussi urgent besoin de ces fêtes de la cruauté, où elle puisait la conscience enivrée de sa force intangible. L'acte est effacé par le compromis accepté. Preuve évidente que le droit pénal primitif ne tient pas le criminel pour responsable de son *acte*. La responsabilité se limite à l'obligation de fournir un *équivalent* du dommage. S'il y est satisfait, le passé biffé de la mémoire laisse place à la pensée de l'avenir ([1]).

C'est pour nous une grave leçon. Notre droit criminel, au lieu de s'acharner à poursuivre le châtiment stérile d'un mal accompli et révolu, ne ferait-il pas mieux de se proposer un bien équivalent ? A mesure que se fortifiera le groupe social, il admettra donc qu'un délit peut se payer par une peine adoucie. Les collectivités menacées seules maintiennent un droit rigoureux. Un créancier riche montre plus de mansuétude qu'un créancier gêné. Un jour peut-

---

([1]) *Genealogie*, II, § 10. (*W.*, VII, 363.)

être la société, qui nous demande si âprement des comptes aujourd'hui, considérera comme un luxe naturel, indice de sa force, de laisser le criminel impuni. La grâce est le privilège des forts. Une société robuste supportera jusqu'à ses parasites.

En retraçant cette sanglante histoire, Nietzsche ne cherche pas les jouissances d'un néronisme paradoxal. Il éprouve de la joie à penser que, dans les plus obscures époques, le droit n'a jamais été une *vengeance*. La rancune meurtrière peut être le fait du criminel. Elle ne doit jamais être le fait de la société. La vengeance trouble la paix ; le droit, c'est la paix même, la déclaration impérieuse de ce que la force sociale tient pour indispensable. Cette paix s'impose durement, mais s'adoucit par degrés. Depuis qu'elle est proclamée, il y a des droits et des délits, une distinction des actes licites et des illicites. Rien de légitime ni d'illégitime en dehors de cette volonté sociale. De soi, toute violence est permise. Sont interdites les violences que la société juge préjudiciables à sa durée.

Le principal objet qu'on atteigne ainsi, ce n'est pas que de certaines violences soient réprimées ; c'est qu'il s'établisse un sens de la loi ; que finisse le laisser-aller naturel ; que l'habitude se prenne en nous de tyranniser cette nature, d'obéir à une maxime quelconque, mais strictement, et pour toujours. D'une discipline atroce et parfois absurde, mais conduite avec suite, naîtront dans l'art, dans la vie de l'esprit et dès lors dans la vie morale, une aisance vigoureuse, une légèreté, non prévues, et une transfiguration peut-être divine (1).

Troisième Phase : L'intériorisation de la peine : la conscience et le remords. — Sur les entrefaites s'est esquissée une histoire, dont Nietzsche ne parle jamais sans effroi.

---

(1) *Jenseits*, § 188. (*W.*, VII, 117.)

Car la transfiguration morale produite porte un nom qui a terrifié Pascal et donné à Kant le frisson du sublime : C'est la naissance de la *conscience*. On n'imagine pas d'événement plus décisif. Toutes les maladies de la décadence datent de lui ; mais aussi peut-être toutes les chances d'accession à une vie supérieure.

Les hommes désormais vivent parqués dans la société et dans la paix. Ils s'y enferment par une contrainte acceptée. Il s'est passé là une acclimatation aussi émouvante que l'atterrissement des animaux aquatiques, quand recula la mer primitive. Des fauves, habitués à la vie errante et à la guerre, sont obligés de réfréner leurs penchants les plus forts, réduits à calculer des causes et des effets, ce qui s'appelle *penser*. Du coup, tous les instincts se tournent vers le dedans. L'homme qui était tout action, expansion gesticulante dans l'espace, respire une atmosphère nouvelle dans un espace intérieur, dénué d'ameublement matériel. Il lui faut vivre dans ce fluide nouveau, qui s'appelle l'*âme* (1). Ce gouffre aux dimensions insolites se creuse, s'élargit, s'exhausse en lui, à mesure que se précise la contrainte extérieure.

Le fauve en effet se laisse enfermer, mais non sans révolte. La nostalgie du désert, de l'aventure, de la solitude dangereuse le ressaisit. Il se meurtrit furieusement aux barreaux de sa cage. Spectacle merveilleux et monstrueux : une âme animale prenant parti contre elle-même. Par un saut, par une chute, elle a passé à une condition nouvelle. Rupture soudaine ; fatalité survenue comme un cataclysme. Ce changement violent s'est continué par des violences. Le plus vieil État a revêtu, on l'a vu, les formes d'une tyrannie affreuse. On pilonnait dans un mortier d'airain une matière vivante de peuple. « On a ainsi rendu latente

---

(1) *Genealogie*, II, § 16. (*W.*, VII, 379.)

une quantité prodigieuse de liberté. » L'instinct de cette liberté refoulée, comprimée, captive, et ne s'exerçant plus que contre elle-même, est ce qu'on appelle la *conscience ;* et autant dire, la *mauvaise conscience*, celle de mal faire. Désormais on a donné une forme à cette glaise malléable, à la fois lourde et souffrante, qui est la chair humaine. L'homme à présent peut promettre. S'il manque à sa promesse, la cicatrice laissée par le fer rouge par la chaîne et le barreau où il s'est déchiré tant de fois, saignera, l'arrêtera. Sa volonté est marquée d'une profonde inhibition ; et ceci est une autre merveille.

Car cette âme, dès sa naissance, est double. L'intégrité ancienne du sauvage se scinde. Il se fait dans cette conscience un travail épouvantable et doux : Elle se fait souffrir par goût de la souffrance. Ceci marque le début de tous les événements idéaux et imaginatifs. Tout un monde de sortilèges, peut-être la beauté même, par contraste avec le laid, sortira des ténèbres. Nous découvrons la laideur d'abord en morale ; elle est d'avoir cédé au mal. A son opposé, nous imaginons la beauté morale : le *renoncement*, le *sacrifice*, l'*altruisme*. En toutes choses, l'antagonisme contre le spontané, le douloureux effort pour dompter la nature, évoque l'idéal, le mirage consolant, le beau. La souffrance consentie enfantera l'art. Mais il faut auparavant définir les rapports nouveaux de l'individu et de la collectivité qui viennent ici de se dessiner.

Un homme est né qui se meut dans l'espace intérieur, dans la conscience du temps, où se situe son histoire. Cet homme actuel, lié à son groupe humain, se sentira donc débiteur d'abord de son passé, de ses aïeux. Il vit de leurs sacrifices d'autrefois. Il y a donc pour lui nécessité à les payer de retour. Probité élémentaire qui consiste à reconnaître une dette, qui dorénavant s'appellera le *devoir*. On ne peut s'y dérober. Car les ancêtres ne sont pas morts.

Dans toutes les collectivités primitives, ils sont des esprits puissants, encore présents. Il sied, en échange de leurs bienfaits, de leur offrir de la nourriture, des fêtes, des honneurs, d'édifier pour eux des sépulcres, des autels, de leur payer surtout le tribut de *l'obéissance*. La coutume, c'est le commandement continué des ancêtres.

Cette terreur de l'ancêtre et le sentiment de sa dette envers lui augmente, chez le primitif, avec la puissance de la tribu. Toute décadence de la tribu, tous ses malheurs et sa dissolution commençante diminuent sa crainte du fondateur. La terreur croissante fait grandir les aïeux des tribus puissantes. Ils reculent, comme des ombres énormes, dans l'espace intérieur. Ils sont refoulés dans un mystère irreprésentable. Ils s'appellent alors des *dieux*. Cette faculté d'idéaliser, qui élargit si démesurément le monde nébuleux de la conscience, la voilà déjà à l'œuvre.

Dira-t-on que c'est faire naître les dieux de la peur comme Épicure ? Mais c'est une terreur sacrée, ennoblie par l'enivrement d'être de leur lignée. Avec une reconnaissance chimérique la piété des grandes races attribue aux ancêtres les qualités acquises au cours d'une longue histoire (1). L'héritage pourtant des croyances nobles passe souvent aux populations d'esclaves, de métèques, de métis. Les maîtres leur imposent leurs dieux, ou les vaincus les adoptent par *mimicry*. Nietzsche n'a pas été sans pressentir comment les dieux des hobereaux de Crète, du Péloponnèse, ou de Thrace et les dieux lumineux de l'Olympe se sont dégagés de la fusion des génies patronymiques adorés dans les bourgades grecques (2).

Or, un jour, paraîtra sur les nuées un Dieu plus grand,

---

(1) *Genealogie*, II, § 19. (*W.*, VII, 387.)

(2) *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, pp. 341 sq. et parmi les travaux de Gilbert MURRAY, surtout *Four Stages of Greek Religion*, New-York, 1912.

réputé Père de tous les hommes. Devant la majesté de ce Dieu, comment ne pas trembler ? Toute l'histoire de la justice sociale recommence, mais, plus douloureuse, car elle se déroule au-dedans de nous. Toute faute de l'homme équivaut à une révolte contre le principe même des mondes. Et comment ne pas faillir devant l'infaillible et le Tout-puissant ? Quelle expiation suffira ? Nos pensées les plus pures, élevées vers ce Dieu, nous condamnent, nous chassent du paradis de l'innocence. La terre entière est un exil où nous nous lamentons, comme des parias sur le fumier.

Nous essayons d'une *composition*. Nous offrons nos œuvres, notre vie entière. Trop téméraire espérance. Notre *mauvaise conscience*, grossie comme un polype intérieur, nous fait apparaître notre dette comme *irréparable*. Quelle prestation de l'homme pourrait équivaloir à ce qu'il reçoit de l'être infini ? Il ne reste qu'à nous offrir pour un supplice éternel dans une région de flammes, pour la joie de tous les démons.

Une longue histoire ultérieure, celle des religions et des philosophies, s'amorce ici. Il suffit de faire prévoir que la conscience qui a défiguré le débiteur s'en prendra maintenant au créancier primitif, au premier aïeul, vénéré jusque-là. Cet ancêtre lointain, l'Homme (Adam), a-t-il pu satisfaire Dieu, quand personne ne le peut ? C'est donc que sa faute, que rien n'a rachetée, pèse sur toute sa race. Un péché original nous souille dès le sein maternel. Or, cette faute, si on ne pouvait l'éviter, ne remonte-t-elle pas au delà, jusqu'à cette *nature* d'où l'homme est sorti ? Et la nature ne doit-elle pas alors être hantée de génies mauvais ? Mais si tout être est impur, par le seul fait d'être naturel et d'exister, n'est-ce pas l'*existence* même qui est un crime ?

Un coup de génie de la pensée humaine faillit nous tirer de là. L'idée d'un Dieu-Rédempteur surgit dans les religions évoluées d'Asie. Un Dieu se sacrifiera pour les péchés de l'homme, et, créancier d'une inextinguible dette, s'offrira

par amour de son débiteur, comme un holocauste seul équivalent de l'immense dommage (1).

Pas d'invention plus sublime. Car elle est toute impossible, Dieu résume toutes les négations du moi, de la nature, de l'être ; et miraculeusement, il existait seul. Tout pouvait finir par cette impossible et définitive consolation. Le monde pouvait supporter le péché grouillant de toute la race, comme les sociétés fortes nourrissent gratuitement leurs parasites criminels. Un immense élan de tendresse pouvait s'élever vers le Dieu, qui ne dispense plus la Justice, mais la Grâce. Il apparaît ici pourtant que l'empoisonnement a été trop profond. Ce Dieu immolé par amour nous rejette dans notre néant par trop de perfection. Le moins qu'on puisse faire, c'est d'imiter son immolation.

Alors commence une folie de contrition dans une vésanie de vouloir sans égale. Cette geôle de remords où nous vivons, devient un labyrinthe d'idées fixes, pleine des hallucinations d'une voluptueuse cruauté. Le fauve primitif se déchaînait dans le réel. A présent l'idée morale se déchaîne en lui bestialement, parce que la folle bête humaine, garrottée, est paralysée dans la bestialité des actes. De toutes les maladies mentales, voilà ce semble, la plus effroyable (2).

Pourtant n'avons-nous le choix qu'entre la *bestialité des actes* et la *bestialité de l'Idée ?* Quand Nietzsche oppose les thèses dans ses dilemmes aussi brutaux, soyons sûrs qu'il sait une issue et prépare un compromis.

Il les trouve dans quelques souvenirs dont chacun enferme une espérance : 1° Souvenons-nous que Dieu est mort. Or peut-il y avoir un péché contre ce qui n'existe pas ? L'athéisme, en se répandant, fera évanouir la terreur

---

(1) *Genealogie*, § 21. (*W.*, VII, 390.)

(2) *Genealogie*, II, § 22. (*W.*, VII, 392.)

du péché ; et peut-être assisterons-nous, par sa victoire, à une *deuxième innocence de l'homme.*

2° A la place du Dieu mort, l'antique faculté mythologique de l'homme ne peut-elle ressusciter de nouveaux dieux ? Ne peuvent-ils pas être aussi beaux que les dieux grecs, dans lesquels l'homme se reconnaissait transfiguré ? Chez les Grecs aussi parfois le fauve se réveillait dans sa primitive férocité. On ne jugeait pas un homme responsable de sa folie criminelle : « Un dieu, disaient les Grecs, doit lui avoir troublé l'esprit. » Noble explication. Les dieux servaient à justifier l'homme même dans le crime. Ils assumaient, non le châtiment, comme fait bassement le Dieu juif, mais la faute. L'homme, que n'empoisonnait pas le remords éternel, n'était pas obligé de désespérer.

3° Il n'est même pas défendu de songer au *grand cri d'amour* qui traversa le monde, quand fut inventé le Rachat de l'homme par l'amour ; et, sans une sinistre intervention sacerdotale, il aurait dû abolir à jamais toute velléité de châtiment. Ainsi toujours se trouvent en présence deux sortes de dieux : les *Dieux antiques*, qui innocentent la vie, et le *Rédempteur* chrétien qui lui rend sa pureté première. Comment s'entendront-ils ?

4° Peut-être faut-il compter sur la venue de l'*Homme libérateur*, du Solitaire, plein du grand Amour qui mettra fin à la malédiction issue de la fausse croyance en la responsabilité, c'est-à-dire au désespoir. Au moment où nous allons descendre dans la décadence, gardons au-dessus de nous cette lumière.

Ne réitérons pas que la documentation de Nietzsche a été non seulement solide, mais neuve. L'ethnographie contemporaine a, chez lui, confirmé plus de prévisions qu'elle

n'a redressé d'erreurs. On nous a appris par des monographies d'une infinie ingéniosité comment les tribus Peaux-Rouges, par des exercices en groupe, s'imposent le dressage le plus rigoureux pour apprendre la guerre, la chasse, la pêche. De certaines fêtes données pour les rites d'initiation sont réglées avec une minutie telle qu'une erreur dans un pas de danse est punie de mort. Si les dieux sont charmés par des danses, comment en effet un faux pas ne serait-il pas une profanation de la cérémonie sacrée (1) ? Nietzsche n'ignorait pas le droit grec des premiers âges, si vivant encore dans Homère et dans les Tragiques (2).

Il importe cependant davantage que l'analyse nietzschéenne rejoigne la plus forte tradition philosophique allemande. La pensée philosophique allemande du XIX^e^ siècle construit une arche qui repose sur deux piliers, Hegel et Nietzsche. Il apparaît tout à coup que ces deux piliers, séparés par une grande distance, sont de structure pareille. Nietzsche n'a pas pu connaître les écrits de la jeunesse de Hegel. On ne peut pas prouver qu'il ait feuilleté la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est pourtant à ces écrits que la pensée de Nietzsche ressemble le plus.

On a vu que la distinction du *maître* et de *l'esclave* a été interprétée par Hegel comme un fait psychologique profond. Mais c'est en nous, disait-il, que nous avons un maître et un esclave, quand nous croyons à un Dieu unique devant lequel nous nous agenouillons. En apparence, il trône dans les cieux et, du dehors, nous tyrannise par l'immobilité de sa perfection. Notre nature changeante s'humilie sans fin devant sa majesté figée. Or c'est notre propre vie inté-

---

(1) V. les travaux de BOAS sur les Kwjakutl ; les résumés de KURT BREYSIG *Die Völker der ewigen Urzeit*, 1909, et encore *Vom Geschichtlichen Werden*, t. 1 : *Persönlichkeit und Entwicklung*, 1915, p. 202.

(2) Les confirmations surtout dans G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904.

rieure qui ainsi se glace, et par la voix impérieuse d'une loi, exige la soumission de notre être sensible. Depuis lors, dans notre moi écartelé, la conscience est livrée à un conflit sans issue. A tous les paliers de son ascension, elle retrouve ce conflit et s'y consume. Hegel ne connaît pas sans doute la folie circulaire décrite par Nietzsche ; mais il sait la grande lézarde intérieure, le « malheur de la conscience », la tragédie sans dénouement qui, depuis le judaïsme, déchirera l'humanité, jusqu'au jour où le sophisme de la transcendance se dévoilera à la conscience recouvrant son unité, résorbera en elle-même ses meilleures qualités, qu'elle projetait hors d'elle, par une étrange hallucination logique, pour les attribuer à Dieu (1).

Hegel et Nietzsche sont d'accord pour situer Kant au palier même de l'ancien judaïsme. Son impératif catégorique est une dernière forme de la Loi juive. Le problème hégélien a donc rempli le siècle ; et parmi les successeurs de Hegel, Rodbertus vient s'insérer à point, comme un moyen terme qui prépare Nietzsche (2).

Comme Nietzsche, Rodbertus pensait que la morale et le droit ne sont pas distinctes à l'origine. Toute la coutume morale et juridique est imposée par la même contrainte. Les premiers mobiles sont ceux d'un vouloir qui obéit à la force et qui est l'objet d'une crainte religieuse. Le pli de cette contrainte demeure, même quand la collectivité n'intervient plus par des sanctions ; et ce pli, c'est notre sentiment du *devoir*. Une longue sélection coercitive, détendue aujourd'hui, a isolé deux sortes de préceptes. Les uns, dont l'observation est laissée à notre initiative, constituent la *morale*. Ils appellent des sanctions de con-

---

(1) HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Ed. G. Lasson ; 1928, p. 139 sq.
(2) V. nos *Origines du socialisme d'État en Allemagne*, 2e éd., 1913.

science et d'opinion, mais non le châtiment de la loi. La coutume restée coercitive constitue seule le *droit*. Nietzsche reprend ici l'étude laissée interrompue par Rodbertus et aboutit ainsi à cette merveille inanalysable, la psychologie du *devoir*, prolongée par la psychologie de l'ascétisme.

CHAPITRE TROISIÈME

LES ORIGINES DU SACERDOCE ET LA SECONDE MALADIE : LA RELIGION

La conscience est née des sanctions redoutables qui créent en nous une mémoire. Cette mémoire douloureuse, devenue peu à peu cohérente, a formé notre âme. A son tour, cette âme, scindée en deux par une cruauté qui réitère contre nous-mêmes la brutalité du maître barbare, gémit sous le double tourment de la *faute* et du *devoir* qu'elle a de réparer. Le sentiment religieux enveloppait toute la vie sociale. Il s'exaspère, dès qu'il se déploie dans la conscience individuelle fissurée. Car, en religion, on ne commet pas de faute contre un chef en chair et en os ; la faute s'insurge contre l'aïeul mort, le puissant maître des âmes, bientôt conçu comme le souverain du monde. A ce degré, quand elle est péché contre Dieu, elle souille l'univers entier et l'existence même ; et il y faut une immense réparation. Cette analyse, esquissée à propos du délit pénal, est à reprendre ici par la description d'un type moral nouveau, qui n'est plus le chef, ni le justicier, mais le *prêtre*.

La démonstration repose, comme toujours, sur des postulats d'ethnographie et d'histoire très précis. Nietzsche fait allusion à beaucoup de faits qu'il néglige d'énoncer. On attendrait de lui qu'il nous apprît comment se sont différenciées les castes ; comment à côté des chefs, des rois,

apparaissent tout à coup les prêtres. Nietzsche laisse décider les spécialistes et s'en fie à un petit nombre de guides (1).

Il y a un échelon primitif où la prêtrise se confond avec la royauté. Le prêtre, le médecin, le chef et le juge sont d'abord une même personne. Le mot polynésien pour dire prince, *aliki* ou *ariki*, désigne d'abord un prêtre. De même le *bolpitzin* du Mexique. L'Inka du Pérou réunit le pouvoir séculier et le pouvoir sacerdotal. Chez les Arabes, avant Mahomet, le cheikh est aussi un chef religieux. La vénération religieuse qu'on avait pour les rois tient d'abord à ce qu'on les savait thaumaturges. Les Peaux-Rouges, les Australiens, les Africains leur attribuent le pouvoir de procurer la pluie, le beau temps, la bonne moisson, les veaux gras, les pots de bière bien remplis (2). Chez les Grecs et chez les Romains ne voyons-nous pas des survivances de cette confusion première dans l'*archonte-roi* et dans le *rex sacrificulus?* Inversement, tant que les rois sont prêtres, ils portent la responsabilité religieuse des malheurs publics. Un désastre du peuple prouve qu'ils ont manqué à leur devoir sacré. Le mauvais temps, la mauvaise récolte, la mauvaise chasse, le malheur à la guerre, la famine leur sont imputables à sacrilège, et peuvent leur coûter la vie (3).

Peu à peu, la fonction sacerdotale se détache de la royauté. Chez les Krou, le conseil des vieillards est subordonné à la fois au *bodio* (prêtre) et au *worabant* (roi). Les Aztèques vivent sous un roi et sous un prêtre. A Cholula, le prêtre s'appelle *tlachiach* (seigneur suprême), et le prince ne porte que le titre *d'aquiach* (seigneur inférieur). Dès qu'il

---

(1) Ce seront encore une fois les *Bausteine* d'Albrecht-Hermann Post, le livre de P. Deussen, *Die Lehre des Vêdânta*, 1882, et, pour les Hébreux, Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 2e éd., 1883.

(2) Post, *Bausteine*, II, 76-78.

(3) Sur tout ceci, des confirmations abondantes dans G. Frazer.

y a séparation des pouvoirs, la guerre commence entre les prêtres et les rois. Guerre inexpiable et universelle, où parfois les rois l'emportent. Mais combien de fois les prêtres ne sont-ils pas assez forts pour décider si un roi mérite d'accéder au trône ou s'il sera égorgé ?

Nietzsche prend la prêtrise telle que la connaissent les les grands Empires d'Asie et quelques peuples sacerdotaux, dont le principal fut le peuple juif. Il commence là sa besogne toute psychologique, et en étudiant un type moral nouveau, le *prêtre*, il atteindra, par régression, les mobiles de *l'idéal ascétique*.

I. — Construction générale de la vie religieuse
le prêtre-roi

Nietzsche partira de certains états d'âme soudains, dominateurs, et qui paraissent d'abord étrangers à l'homme : les états épileptoïdes, l'inspiration, le coup de sang du criminel qui voit rouge, le paroxysme de la vengeance, celui de l'amour (1). Dans ces moments exaltés, l'homme a un sentiment d'irresponsabilité. Nous ne nous sentons plus causes de nos actes ; car ces états d'âme, nous ne les avons pas voulus, nous les subissons. Une autre puissance, étrangère à nous, semble les avoir produits en nous. Des événements effrayants nous envahissent, où nous croyons n'être pour rien. D'autres fois, nous sommes soulevés d'une béatitude et d'une exaltation qui ne peut venir de nous. Nous sentons en nous, comme disait Hegel, une dualité de personnes ; et la psychologie pathologique contemporaine a confirmé largement son analyse (2).

---

(1) *Wille zur Macht*, § 135. (*W.*, XV, 242.)
(2) Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, éd. G. Lasson, p. 487 sq.

En particulier, tous les mouvements grands et forts en nous, nous les concevons comme surhumains. Nous apercevons en nous deux zones : 1° la zone humaine ; 2° la zone divine. Les hommes croient s'honorer eux-mêmes en répudiant la paternité de leurs actes les plus grands : il les attribuent à un dieu. La religion est d'abord un doute sur l'unité de la personne, la perception d'une déchirure intérieure, un cas *d'altération de la personnalité* (1).

Mais ces dieux, décelés en nous par l'annihilation de notre libre choix, par l'obsession sensible d'un vouloir plus fort, quels sont-ils ? A mesure que Nietzsche creuse les phénomènes parapsychiques, des incertitudes lui viennent. L'homme sent d'abord son humiliation sous une mystérieuse puissance. Puis les races fières essaient de reconquérir peu à peu leur âme entière, dont elles avaient abdiqué la région supérieure, pour la céder aux dieux. Les familles aristocratiques ne supportent pas d'être trop éloignées du dieu. Ce dieu ne peut donc être que l'un d'eux, un ancêtre (2). C'est un de ces faits, à demi voilés par la préhistoire, qui ont dû se fixer à l'époque des premières solidarités de famille. Cependant les hommes favorisés de ce privilège de la visite des dieux, ce sont surtout les hommes contemplatifs, les voyants, les poètes. Ils ne sont que le porte-voix des dieux ; et comme le prêtre va sortir de cette espèce d'hommes, voici le moment de dire la place qu'ils tiennent dans la société primitive.

Le langage de Nietzsche au sujet des *hommes contemplatifs* a quelque peu varié. Dans les *Choses humaines, trop humaines*, l'intelligence, qu'il estimait toujours acquise

---

(1) *Wille zur Macht*, § 137. (*W.*, XV, 244.)

(2) Il y a donc désaccord entre la *Genealogie*, II, § 19 (*W.*, VII, 386) et le *Wille zur Macht*, 137 (*W.*, XV, 245). Dans la *Genealogie*, l'ancêtre devient dieu ; dans le *Wille zur Macht*, le dieu descend au rang d'ancêtre.

par une débilitation, lui paraissait néanmoins assurer une supériorité à l'homme. Les livres de la quatrième période, *Par delà le Bien et le Mal* et la *Généalogie de la Morale* classent tous les intellectuels parmi les débiles. Pourtant l'*Antéchrist* et *la Volonté de la Puissance* ne tiennent plus la pensée pour un luxe dégénéré. Nietzsche distingue plusieurs types physiologiques, dont chacun a son domaine, son hygiène, son point de perfection et sa maîtrise : 1° les *intellectuels* ; — 2° les *musculaires* ; — 3° les *moyens* (1). Les intellectuels se trouvent, tout compte fait, les plus forts. Ils sont l'élite rare (*die Wenigsten*), qui invente la noblesse de l'allure ou des manières et le calme de l'âme. Ils se maîtrisent avec aisance et avec goût. Ils sont de grands artistes de la conduite. Ils se jouent des plus lourds fardeaux avec une vigueur mesurée. L'ascétisme leur est un besoin et le devoir une épreuve de force qu'ils souhaitent et cherchent.

Déjà l'*Aurore* observait que toutefois les *hommes contemplatifs* jouissent d'un crédit douteux, parce que leur apparence oisive, leur vie peu encline aux aventures de guerre engendre la méfiance dans un milieu d'hommes d'action. Nietzsche ajoute moralement que pour se tirer de ce discrédit, il leur faut imaginer des moyens de se faire craindre. Il leur faut surtout trouver en eux une raison de se craindre et de se respecter eux-mêmes. Fils d'une époque terrible, ils inventent, pour ne plus douter de soi, ce moyen : la cruauté envers soi, la plus sanglante macération et la plus raffinée (2). L'ascétisme fut d'abord un moyen de frapper de stupeur ; une gageure pour se démontrer à soi-même sa force d'âme ; un sublime ensorcellement qui soumettait les dieux, charmés de cette fête cruelle. L'immense ambition des ascètes prétend imposer leur volonté par la terreur

---

(1) *Antichrist*, § 57. (*W.*, VIII, 308.)
(2) *Genealogie*, III, § 10. (W., VII, 423.)

sacrée ; modifier par elle la chose intangible par excellence, la tradition ; et, par une longue action séculaire, repétrir la pâte humaine (1).

L'importance de cet événement vient de ce que l'*homo religiosus* est la première forme du philosophe. Le philosophe n'a pu se montrer aux hommes que déguisé en prêtre. L'idéal ascétique a été une robe que le philosophe a dû revêtir, un rôle pour lequel il a dû se grimer, et auquel il a dû croire. Ne subsiste-t-il rien de cette superstition ? Les philosophes n'ont-ils pas pris plaisir à ce déguisement, après l'avoir revêtu par nécessité ? Il est permis dès maintenant d'entrevoir que toute la philosophie du passé a été contaminée de religion. Mais, un jour, de la chrysalide sombre ne va-t-il pas s'échapper un être nouveau, ailé, chatoyant, l'*esprit affranchi* (2) ? Quand Nietzsche nous fait espérer que l'orgueil, le goût du risque, le courage des responsabilités, qui est le vrai libre arbitre, rendront possible une philosophie non ensoutanée, entendons qu'il se croit le premier philosophe qui ait paru.

Pendant des milliers d'années le prêtre est roi. Il prétend passer pour le *type supérieur* de l'humanité. Il joue parmi les hommes le rôle d'une apparition sacrée. Il est Dieu, il est le Rédempteur, il est l'Idéal. Cette comédie pathétique, il la joue avec une sincérité faite d'un immense orgueil. L'ambition insatiable du prêtre est de gouverner même les rois. Il lui faut, dans cette visée, faire croire qu'il est inviolable, plus fort que les forts, et impossible à remplacer. C'est à quoi tend le *mensonge sacré*.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 144. (*W.*, XV, 253.)
(2) *Genealogie*, III, § 10. (*W.*, VII, 424.)

Comment, lorsqu'on ne dispose pas de la force des armes, s'assurer l'ascendant sur les monarques armés, les conquérants, les hommes d'État ? Il faut leur faire croire qu'on dispose d'une puissance plus redoutable, celle de Dieu ; et, les conditions s'enchaînant, il faut en outre leur faire admettre que le dieu des prêtres est le seul dieu, et qu'il n'y a d'accès auprès de ce dieu que par le prêtre. Ce dieu donc punit et récompense, comme le veulent les prêtres. Il reconnaît exactement la loi et le code moral sacerdotal. Il a délégué les prêtres comme ses fondés de pouvoir (1).

Il résulte de là que les prêtres ont entre leurs mains tous les leviers de commande utiles à manier le mécanisme de l'univers. La loi des prêtres gouverne la nature. Personne ne songera plus à étudier cette nature, puisque la loi sainte en est connue, mais ne se révèle qu'aux initiés du sacerdoce. Ingénieux stratagème pour empêcher qu'il ne se constitue une science naturelle et une corporation de savants rivale de la prêtrise. La petite portion de savoir indispensable aux hommes, les prêtres l'accaparent. Car ce que leur loi sacrée ordonne n'est pas toujours déraisonnable. Ils ne citeront pourtant jamais l'expérience comme la source de leur sagesse. Ils soutiendront qu'elle leur vient d'une révélation divine ou a été achetée par de dures macérations. Ainsi toutes les pratiques expérimentales se trouvent faussées. On y substitue une fin morale, l'accomplissement d'un rite cultuel. L'effet de l'acte apparaît alors comme miraculeux ; et le prêtre promet, si on lui fait créance, d'autres effets, non moins incontrôlables, et non moins hors de la nature (2).

Cet état d'esprit de la prêtrise, Nietzsche le trouvait

---

(1) *Wille zur Macht*, § 140. (*W.*, XV, 247.)
(2) *Wille zur Macht*, § 141. (*W.*, XV, 249.)

pleinement épanoui dans les Lois de Manou. Selon Manou, il n'y a pas de loi naturelle. Le monde est parfait, dès qu'on obéit à la loi sacerdotale. Les imperfections de l'univers tiennent à ce que cette loi est désobéie. L'impureté des corps n'est pas interdite parce qu'elle nuit à la santé; elle nuit à la santé parce qu'elle est interdite par la loi. Le bonheur, la longévité, la nombreuse descendance sont des récompenses de la vertu, inscrites dans l'ordre éternel des choses. Tout malheur de l'homme prouve une faute morale. Mais si le prêtre accomplit des actes dont la plus simple expérience garantit la réussite, ce n'est pas pour leur conformité à l'expérience, c'est pour leur accord avec la loi des prêtres qu'ils réussissent (1).

On fonde ainsi une école d'abrutissement certain, mais avec préméditation. La royauté de la prêtrise y gagne. Aux Indes, les jeunes soldats et les laboureurs avaient à suivre pendant neuf ans un cours de théologie, pour que se fixât en eux la tradition. Seuls les *tchandalas*, les hors caste, gardaient l'intelligence ouverte aux faits de l'expérience. La plus grande force de l'esprit passa ainsi aux déshérités, et ce fut leur revanche. Ce devrait être une leçon pour toutes les sociétés qui acceptent le joug du sacerdoce : la Révolution par en bas, légitimée par la science, est au bout.

Ces dangers mettent du temps à mûrir. Les théocraties ont la vie dure. Elles subsistent, tant que n'est pas évidée jusqu'à la moelle la substance d'une race. Car elles fondent ce royaume immatériel, où les hommes s'orientent avec tant d'épouvante et où seul le prêtre est roi : le royaume de la mort. Déjà la vie terrestre, par le prêtre, est transformée en un enchaînement d'actes rituels liés à des récompenses et à des peines. Mais l'autre monde, on n'y entre que

---

(1) *Umw*, fr. posth., § 255-257. (*W.*, XIV, 121-123.)

par un jugement, édicté par le prêtre. Nul ne pourra se dérober par la fuite ou par l'astuce à la terrible comparution où seront jugés les vivants et les morts (1). Le prêtre ne dispose pas du monde terrestre, mais de l'éternité. Une vaste vindicte gouverne l'univers. L'obéissance aux prêtres décide de toute espèce de salut dans ce monde-ci et dans l'autre, et voilà le filet refermé sur nous pour tous les siècles.

En tout ceci, le Prêtre prend la succession du Roi. Le chef séculier créait en nous une conscience par une sanglante mnémotechnie de peines matérielles. Le chef religieux creuse, élargit cette conscience douloureuse, par des sanctions chimériques, mais plus enfoncées dans la chair par la brûlure du remords et par d'affreux supplices volontaires. Dans cette conscience nouvelle, la voix du prêtre parle seule. Il en fait un faux savoir, aveugle d'avance à toute raison, rétif à toute exploration, à toute vérification. A quoi bon en effet un effort de l'esprit ? Tout ce qu'il convient de faire est connu par les livres saints. La vie n'a plus de problèmes. L'exemple de la prêtrise en définit la plus haute perfection. L'invention encore de la loi sacerdotale supposait tout un héritage de finesse, d'intelligence. On peut se passer de cette sagesse, une fois inventé le code qui règle mécaniquement tous les actes de la vie.

Jamais on n'assista à une mutilation plus complète de l'homme. Et ce n'est pas la croissance spontanée et raide d'une superstition populaire, dont les prêtres seraient les premières dupes. Nietzsche voit à l'œuvre ici la réflexion la plus froide, une construction savante, comme celle de Platon, écrivant la *République*. Mais Platon ne bâtissait qu'avec des idées. Les théocraties des prêtres sont des

---

(1) *Wille zur Macht*, § 141. (*W.*, XV, 250.)

geôles réelles, où les fauves humains les plus redoutables, et des peuples par centaines de millions, se débattent dans une impuissante démence.

II. — L'idéal ascétique : le prêtre-médecin

Avant d'achever la silhouette de cet étrange fauve nouveau, l'ascète investi de la prêtrise, Nietzsche étudie son plus robuste instrument, son *idéal*. Cet idéal n'est pas seulement une foi, mais un vouloir, une puissance, un intérêt qui se forge une façon de penser. A la vie spontanée qui est nature sensible et devenir, le prêtre oppose une autre existence, qui nie la première et qui se situe par delà (1). Pour l'ascète, la vie est une impasse dont il faut sortir en revenant à son point de départ, une erreur à réfuter par le fait.

Si étrange que ce soit, ce type moral a été fréquent. Nietzsche aime à semer son œuvre d'apologues voltairiens. La terre, nous dit-il, vue d'un autre astre, nous apparaîtrait peut-être comme une *planète ascétique*, un recoin où pullulent des moines, des prêtres, c'est-à-dire des créatures mécontentes, orgueilleuses et laides, dégoûtées d'elles-mêmes et de la terre, heureuses de faire le mal pour le mal. Sans rien dissimuler des laideurs de l'ascétisme, Nietzsche en prend cependant la défense. Il ne cesse de le justifier comme une excroissance difforme et indispensable.

C'est un type contradictoire en effet que l'ascète. Un instinct insatiable en lui voudrait maîtriser la vie elle-même. Or, quelle force ne faut-il pas pour vouloir aveugler les sources les plus profondes de la force ? L'ascète poursuit d'un regard de haine toute vigueur physiologique, toute beauté et toute joie. Il se réjouit de la douleur, de la diffor-

---

(1) *Genealogie*, III, § 11. (*W.*, VII, 425.)

nité, du martyre qui tue en nous notre moi. Pourtant il a pour nous, disons qu'il a surtout pour Nietzsche, une énigmatique séduction ; il nous saisit d'un ravissement suppliciant et irrésistible, dont il faut analyser le secret pouvoir (1).

De quoi sera faite la pensée de cette étrange volonté, quand elle commencera à philosopher ? Le Védânta nous en donnera un probant exemple. La vie suppose un corps : l'ascète définira le corps comme une illusion. La vie est avertie par la douleur des dangers qu'elle court : l'ascète déclare illusoire la douleur. L'univers se compose d'une multiplicité d'êtres ; et en particulier, la conscience en nous suppose le sujet pensant distinct de l'objet pensé. L'ascète considère la multiplicité des êtres comme un mirage ; et il efface toute distinction entre le sujet et l'objet. Le moi lui-même qui pense le multiple et souffre et vit, il n'y croit pas. Il s'inscrit en faux contre tout ce qui paraissait réel à notre raison. Il affirme une *vérité* et un *être* dont la raison est exclue. Malgré l'apparente absurdité, les débuts de la libre pensée sont dans cette contre-raison outrancière. Hegel disait que l'affirmation de l'être pur chez les Brahmanes, l'affirmation du non-être pur chez les Bouddhistes, et, chez les uns et les autres, la négation des données du sens commun furent le commencement de la philosophie. Nietzsche dira que l'ascète offre le premier exemple d'un « renversement » prémédité des perspectives et des évaluations usuelles. A quelque degré l'esprit, occupé d'abord à commettre contre lui-même ces mutilations sacrées, est frère de l'esprit affranchi. Ses négations absurdes nous ont appris l'art de choisir, par un tri délibéré, entre les idées, non pour en faire du vrai (car il n'y a pas de vérité), mais

---

(1) *Genealogie*, III, § 11. (*W.*, VII, 429.)

pour mettre les idées au service des causes choisies par nous.

Pressentons ici quelque énigme cachée. Peut-être l'ascète n'est-il une absurdité qu'à première vue. Comment cette engeance hostile à la vie ne meurt-elle jamais et renaît-elle sans cesse ? Ne dirait-on pas une nécessité ignorée et commandée par la vie même ?

Nous comprendrons mieux l'apparent paradoxe, si dans l'ascétisme nous soupçonnons la défense d'une vie dégénérée qui lutte contre la mort. Une maladie épidémique, le dégoût de vivre, s'est emparé des hommes. Ils s'assemblent par troupeaux pour se lamenter, pour souffrir. A cette maladie faut-il si longtemps chercher des causes ? L'homme, depuis qu'il pense, n'est-il pas l'animal souffrant par excellence? Ne porte-t-il pas dans ses flancs l'ulcère rongeant le plus incurable, la *conscience* (1) ? Et puisque la collectivité résorbe constamment l'individu, ne doit-il pas souffrir d'être opprimé sans mesure ? Le dégoût de vivre est donc la maladie du fauve apprivoisé, qui s'étiole dans sa geôle.

Il souffre aussi parce que, dans cette captivité paralysante, il est cependant peu fixé, peu sûr. Animal pensant, il ne pense pas depuis longtemps. Il subit des mues. A chaque expérience nouvelle, il change d'épiderme, et il est plus expérimenté que tout autre animal. L'enveloppe qu'il vient de quitter le laisse délicat. Il lui a fallu lutter contre la nature, les animaux et les dieux. Il n'est pas dompté encore. Il est l'éternellement futur; et, à peine délivré de son passé, son avenir l'enfourche tout écorché et le pousse.

Ainsi le passé le blesse, en lui imposant des opinions qui l'obligent à refouler ses instincts ; et l'avenir lui laboure les flancs de tous les éperons de son ambition. Comment guéri-

---

(1) *Genealogie*, III, § 13. (*W.*, VII, 431.)

rait-il ? Mais habitué à souffrir, ne s'étonnant même pas de son martyre interminable, n'a-t-il pas le droit de chercher un soulagement ? Sa mélancolie le rend soupçonneux. En ruminant sur les torts chimériques de son passé, il ravive la plaie. Il appelle à grands cris le médecin. Et ne le faut-il pas ? Ne devrions-nous pas préserver les forts, les heureuses réussites humaines, du mal rongeant du remords ? Nous faisons au contraire ce qui est en nous pour conserver surtout nos malades, ceux qui empoisonnent par contagion notre confiance en la vie. Nous organisons pour eux des conservatoires de la maladie, des léproseries pour moines, des cénacles de bigots : nous cultivons en vase clos les germes mortels, pour les déverser ensuite sur le monde.

Le médecin qui accourt, en effet, c'est le prêtre ; et il est un sinistre porteur de germes. Son intelligence du pessimisme ascétique est indiscutable, puisqu'il est atteint le premier de la maladie. Mais se l'étant inoculée, l'ayant répandue, réussira-t-il à la maîtriser ? Est-ce seulement son dessein ? Il a inventé cette région imaginaire où l'on guérit de tous les maux de la terre. Il est le désir incarné de *vivre ailleurs*, dans l'au-delà. Qu'est-ce donc qui le rattache à la terre ? Son insatiable ambition d'établir son ascendant sur les hommes.

Le voilà donc tout désigné pour paître le troupeau des malades. Il fait son domaine de l'Empire des souffrants. C'est sa maîtrise et son singulier bonheur. Il peut s'entendre avec ces infirmes, étant des leurs. Mais il faut aussi qu'il les domine. Pas de chef en qui la volonté soit plus infrangible. Pour mériter la crainte et la confiance d'autrui, comme la sienne, il lui faut être un maître, un soutien, un idéal, un Dieu (1).

(1) *Genealogie*, III, § 15. (*W.*, VII, 437.)

Le prêtre a cette nature contradictoire d'être un fauve en guerre contre les fauves. Il protège son troupeau contre les hommes de la force rude, effrénée, violente. Mais il est la première forme de la *bête délicate*, qui méprise plus qu'elle ne hait. Il fera aux forts une guerre de ruse. Nietzsche a appris des satiriques contemporains l'art de camper des silhouettes aristophanesques. L'*Atta Troll* de Heine n'est pas absent des pages de la *Généalogie*, où il décrit le prêtre comme une bête féroce métissée d'ours blanc, de tigre et de renard. De l'ours polaire, il affecte la démarche solennelle, la froideur vénérable et compassée, si nécessaire un héraut des puissances surnaturelles. Mais il tient du félin par la souplesse sournoise, la démarche feutrée, le coup de griffe soudain, qui blesse à l'improviste. Enfin après avoir blessé, il empoisonne la blessure, pour secouer le malade d'une fièvre exténuante, dont il ne se relèvera que rompu et apprivoisé (1). Ainsi son troupeau de malades augmente. Dans ce troupeau n'y aura-t-il jamais de révolte ? Ici éclate plus que jamais l'art du prêtre, son astuce silencieuse. Dès que l'émeute soulève comme une houle les têtes du troupeau, le prêtre sait avec dureté, intelligence et secret, combattre l'anarchie commençante. Il fait exploser, comme par une mine à retardement, la rancune qui couvait, mais l'explosion ne blessera ni le troupeau ni le berger. Faut-il l'approuver ? Il ne se propose pas de guérir la grande dépression. Il la répand en la faisant avorter ; et il a la ruse de s'attacher la foule des malades. Dans cette puissance de son ambition dominatrice, reconnaissons le lien qui rattache à la terre cet apôtre de l'irréel. Par elle ses visées restent humaines, trop humaines ; et peut-être réclament-elles de coupables moyens.

---

(1) *Genealogie*, III, § 15. (*W.*, VII, 438.)

Le classement tenté par Nietzsche des moyens usités dans le sacerdoce pour guérir le mal moral équivaut à une science comparée des morales pratiques. Car les écoles philosophiques ne procéderont pas autrement.

1° La première méthode, c'est de procéder par atténuation, par narcose. Nietzsche fait miroiter toutes les nuances de son style le plus chatoyant pour dépeindre l'art inventif, audacieux et d'un raffinement tout méridional, par lequel le prêtre sait calmer pour un temps la lassitude de plomb, la tristesse noire de l'homme physiologiquement décadent. C'est un art de ramener le sentiment de la vie à sa température la plus basse. On éteint par somnolence le vouloir et le désir. On prescrit le jeûne de toutes les émotions. Ne pas s'enrichir, ne pas travailler, mais mendier, voilà qui entretient l'impassibilité intérieure. Abstenons-nous de la femme, comme des nourritures fortes ; sevrons-nous de l'intelligence, comme de la femme, non qu'elle soit impure, mais parce que le repos est à ce prix.

Cette médication a deux noms. Psychologiquement, elle nous fait renoncer à notre moi, et c'est ce que nous appelons nous *sanctifier*. Physiquement, quand s'est ralentie en nous la vie, nous tombons dans un état hypnotique, appelé par les Bouddhistes le « profond sommeil ». Mais les Brahmanes ne l'ont pas ignoré ; et les mystiques de tous les temps recourent à la même cure de torpeur. Ils y trouvent d'étranges joies : des « lumières intérieures », comme les Hésychastes de l'Athos, des hallucinations sonores et visuelles, de voluptueuses extases comme Sainte Thérèse d'Avila, et, dans le grand silence final, parle le mystère ineffable. Nous entrons alors dans la béatitude. Nous sommes par delà le Bien et le Mal, puisque toutes les choses du réel sont illusoires. Le salut, on ne l'atteint pas par la vertu, mais par l'union directe avec Dieu. Il n'est pas sans importance que Nietzsche ait trouvé l'exemple de cet ascé-

tisme chez les Indous : les accusations portées contre le christianisme par son dernier livre en seront atténuées(1), et on ne voit pas ce que l'extase chrétienne ajouterait à la profondeur du sommeil illuminé que Nietzsche avait étudié dans le commentaire du Çankara :

Quand il (le brahmane) est tout à fait endormi, et tout à fait au repos, de telle sorte qu'il ne voit plus de rêves, alors, ô très cher, uni à l'Etre, il est entré en lui-même ; — enveloppé du moi qui ressemble à la connaissance, il n'a plus de conscience de ce qui est dehors ou dedans...

C'est un pont que ne franchissent ni le jour ni la nuit, ni la vieillesse ni la mort, ni la souffrance, ni les bonnes ou les mauvaises œuvres...

Dans le profond sommeil, l'âme sort de ce corps ; elle entre dans la plus haute lumière. Là, elle est l'esprit suprême lui-même qui marche en plaisantant, en se jouant, en s'égayant, soit avec des femmes, soit avec des chars, soit avec des amis. Elle ne songe plus alors à cet appendice, son corps, auquel le *prôna* (le souffle) est attelé comme une bête de trait à son chariot (2).

Mais la morale épicurienne se propose-t-elle une autre thérapeutique que cette hypnose, cet apaisement par dépression, qui est à lui seul déjà une béatitude?

2° On peut endormir la douleur, mais on peut aussi, sans l'éteindre, en détourner l'attention par une *activité machinale*. L'obéissance ponctuelle, l'art de découper le temps par des occupations minutieuses, composent une adoucissante discipline où l'on s'oublie, soi et ses maux. Le « travail bienfaisant » a été inventé pour ceux qui souffrent, pour les esclaves, les prisonniers et pour les femmes, qui sont, elles aussi, communément esclaves et prisonnières. Et n'est-ce pas à cette monotonie adoucissante de tous nos

---

(1) *Genealogie* II, § 17. (*W.*, VII, 447.)

(2) Paul Deussen, *Die Philosophie des Vêdânta*, cité *Genealogie*, III, § 17. (*W.*, VII, 448.)

gestes, à cette cure d' « abêtissement », que veulent nous soumettre quelques grands ordres monastiques ?

3° Mais les *petites joies* ne sont pas d'une moindre efficacité ; et parmi elles surtout « le plaisir de faire plaisir ». Admirable champ d'activité pour les directeurs de conscience. Ils nous enseignent à être secourables, à consoler de plus malheureux que nous. Ils organisent des cénacles de bienfaisance. Renan nous a enseigné l'importance des petites associations de secours mutuels où se réunissaient les artisans, les esclaves et les femmes sous l'Empire romain. Il y couvait une grande tendresse qui donnait à ce menu peuple le sentiment de sa valeur. Ces cénacles infimes, dispersés, mais bientôt groupés par myriades, ont fondé l'Église chrétienne. L'échange des messages de fraternité leur était doux. La joie de la solidarité entre eux effaçait ce mépris de soi (*despectio sui*, disait Geulincx), qui, dans les sociétés aristocratiques, fait souffrir les faibles. Ainsi naît l'*altruisme*, le sentiment d'être fort dans l'union, et cet attachement au groupe, plus puissant que le souci de notre condition personnelle. Nietzsche ne parle que des petites assemblées où est né le christianisme. Mais ne songe-t-il pas aussi aux fédérations ouvrières par lesquelles se fonde peut-être une puissance internationale d'opinion qui aura peut-être raison du régime social présent, comme l'Église chrétienne unifiée a submergé l'Empire romain ?

4° Jusqu'ici rien que de licite. La plus puissante psychothérapie consiste cependant à endormir l'émotion douloureuse par une méthode plus forte. En exaspérant un sentiment naissant et à vif, on peut assourdir la longue et paralysante souffrance d'un mal chronique. L'éréthisme artificiel et lancinant d'une douleur nouvelle servira de narcotique. Est-ce permis ? Il s'agit de savoir si le remède est efficace. La pensée de Nietzsche, avec les audaces masquées dont elle est coutumière, rôde ici aux environs des méta-

phores de Heine. Il fait allusion aux artifices des dompteurs, qui, par des attouchements louches énervent leurs fauves durant la nuit, et se font aimer d'eux, de façon qu'au jour ils puissent sans danger imposer de surprenants exercices à des bêtes somnolentes et hébétées (1). Le prêtre est ce dompteur habile à exténuer le fauve humain, sans cesser d'être aimé de lui.

Il utilise à cette fin toute la meute des passions puissantes : la colère, la peur, la volupté, la rancune, la cruauté, la joie du triomphe, le désespoir. Pas une qui ne soit capable de ces éclats où elles nous maîtrisent. On peut imaginer telle suggestion obsédante, murmurée à l'oreille, entrée en nous par les contes les plus vieux, par la prédication quotidienne, par la macération obstinée, qui dilue notre âme dans d'effroyables alternatives de terreur, d'amour et d'espérance comme dans de la foudre. Rien de plus propre à chasser la lente tristesse. Le malade sort de ces voluptueuses secousses, accablé, consolé, mais plus inguérissable. Le mal, un instant oublié, s'enracine, s'aggrave. Quel tort n'a-t-on pas fait au patient ? Le prêtre ne l'ignore pas. La misère qu'il généralise, il sait qu'elle entraînera des réactions physiologiques véhémentes. Toutefois il ne se propose pas de guérir. Il se propose de tromper la souffrance, et d'augmenter son propre ascendant sur les malades.

Admirons la continuité de la déduction nietzschéenne. On aperçoit ici que le prêtre a pris la succession du chef. Il administre le domaine intérieur, comme un justicier. Il tire parti de ce vif sentiment de culpabilité, que les sanctions pénales ont gravé au cœur des délinquants. Le sentiment de la faute était une blessure. Cette blessure, empoisonnée par le prêtre, s'appelle le *péché*. Dans l'histoire des

---

(1) HEINE, *Franzoesische Zustaende*, éd. Elster, V, 110-111.

graves événements décrits par Nietzsche, c'est la péripétie vraiment tragique.

Le captif, enfermé dans la geôle civilisée, cherchait à ses souffrances une cause et un apaisement. Il ne s'étonne pas de souffrir. Il est de sa nature une bête malade, mais brave. Ce qu'il ne supporte pas, c'est de ne pas discerner de raisons à son mal. Il s'adresse à ce *medicine-man*, le prêtre. Ce magicien apporte une étrange révélation : « La cause de ta souffrance est en toi, dans un moment de ton passé coupable. Tu étais libre, et tu as choisi le crime. Ta faute est une révolte contre l'être sacré entre tous, contre Dieu ; ta souffrance est un châtiment mérité. » Pour ce captif, c'est un trait de lumière. Le voilà hypnotisé, comme ce poulet autour duquel on a tracé un cercle à la craie : il ne franchira jamais l'obstacle imaginaire. Ainsi le pécheur sera prisonnier de sa faute. Des parois fantômes l'enferment, où son regard halluciné se pose, les croyant de fer. Pas de plus douloureuse obsession. Tous les faits, dans cette rumination du passé, sont renversés par des malentendus accumulés.

Le criminel se croit responsable, parce qu'il était libre ; comme si le libre arbitre, dans l'écheveau confus des séries causales, avait un sens ! Le malheureux, dans le sentiment chimérique de sa faute, accepte, appelle le châtiment. Il est lié sur la roue de sa conscience inquiète, hérissée de remords. Partout la terreur, l'agonie du cœur, la convulsion que donne la béatitude immense d'expier (1).

Après une telle médication, comment le malade sentirait-il encore sa dépression ? Il sait vivre de spasmes éternels sans épuisement. Il appelle, avec des supplications, les tourments nouveaux que le prêtre ne lui épargnera pas. Ce qui nous brise, nous terrasse et nous ravit de douleur, le sang des places de grève, le prêtre, ce divin tortionnaire,

(1) *Genealogie*, III, § 20. (*W.*, VII, 458.)

réunit tout cela dans un lieu mystérieux de supplices, l'Enfer. Il devine ce qu'il y a d'effort ensorcelant dans les cruautés inventées par les siècles. Il en fait une terrifiante suggestion, cette vésanie du vouloir, que désormais il déchaîne à sa guise.

On prend ici sur le fait sa nature malfaisante. Un traitement aussi inhumain a définitivement apprivoisé l'homme, c'est-à-dire l'a découragé, raffiné, attendri, émasculé (1). Mais est-ce l' « améliorer » ? Et, à ce compte, comment s'y prendrait-on pour le détériorer ? Quel aliéniste oserait prescrire une pareille cure de pénitences, de saignées, de macérations, de convulsions ? Combien, aux époques de fervent ascétisme, les névroses ne se sont-elles pas accrues? D'immenses épidémies épileptiformes, des danses de Saint-Guy ou de Saint-Jean, s'emparaient des foules. Des délires collectifs mettaient en branle des cortèges vociférants au cri de *Vive la mort !* L'idéal ascétique, la systématisation spirituelle des méthodes qui exaspèrent le sentiment sous des prétextes sacrés, sont inscrits affreusement dans l'histoire des hommes. L'alcoolisme et la syphilis atteignent seuls à cette nocivité de ravages (2).

Une collectivité nouvelle est née de cette conscience aliénée : elle s'appelle l'*Église*. Les fauves blonds primitifs cherchent la solitude. Ils ne s'attroupent que pour attaquer. Les infirmes, débilités par le prêtre, s'attroupent par faiblesse et pour trouver une force dans la joie de s'aimer. Ils fondent de grandes léproseries de l'ascétisme. Mais surtout ils aiment le berger hypnotiseur qui les a entraînés dans son sillage. Ce magicien avait dit, pour les séduire, que son royaume n'était pas de ce monde. Pour finir, le monde

---

(1) *Genealogie*, III, § 21. (*W.*, VII, 459.)

(2) *Genealogie*, III, § 21. (*W.*, VII, 461.)

entier est son royaume. Le plus redoutable, le plus rusé, le plus passionné des hommes forts est cet ascète qui a inventé de vivre détaché de tout, dans l'irréel, où il construit l'Église de la souffrante humanité.

Il y avait eu un temps où, dans la nappe continue du vouloir-vivre universel, Nietzsche avait cru que les âmes individuelles se découpent selon des lignes de rupture discernables à l'intelligence seule, qui traçait ces délimitations sans séparer en leur fond les volontés (1). Un petit nombre d'initiés s'apercevaient du mirage, renonçaient à l'apparente individuation et rejoignaient la primitive fraternité des vouloirs. Ceux-là étaient les Ascètes, les Saints. On voit combien Nietzsche s'est éloigné de cette conception de sa jeunesse. Le Saint est, comme les autres vivants, animé de la volonté de dominer. Il est plus fort que les forts, par la maîtrise de soi et par le mensonge sacré. Loin de dissiper un mirage, il éblouit nos yeux des hallucinations qu'il projette sur nous. Il est le Prince de Machiavel, féroce et rusé, mais disposant de toutes les ressources d'un histrionisme sublime. Il est le maître dans le royaume des morts, mais il n'y est pas seul. Il édifie une Église une, où se joignent les vouloirs confondus dans un unique corps du Christ, rempli de l'âme sacerdotale. Comment cette âme populaire est-elle pourtant gouvernée ? C'est le mystère du pluralisme nouveau. Pour l'éclaircir, il a fallu inventer le Surhumain.

(1) *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, p. 198 sq.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉPIDÉMIE HÉBRAÏQUE OU CHRISTIANISME

Cette grande maladie mentale de l'Europe, *l'ascétisme*, Nietzsche a cru d'abord qu'elle avait commencé par les Juifs. Il a abandonné cette conjecture dans ses derniers jours. Il avait pensé toute sa vie qu'une erreur séculairement néfaste avait été commise par le peuple israélite, et que cette erreur, le christianisme l'avait recommencée, et étalée sur toutes les nations, après en avoir disséminé la contagion sur toutes les classes. Plus tard, reprenant, avec l'aide des indianistes, son enquête sur l'esprit sacerdotal, il ne peut lui trouver qu'une origine aryenne.

Les Indous, les premiers, ont imaginé une société immuable, gouvernée par des prêtres tout-puissants. Il n'y a pas d'institution civilisatrice plus ancienne. Par malheur, le *mensonge sacré* et la mutilation ascétique de l'homme en ont été la loi. Les Égyptiens sans doute ont emprunté aux Indous leur régime de castes. Ils attachent, comme ces derniers, une immense importance à la vie par delà la mort. Platon fut leur élève. Mais la vague sacerdotale indoue couvrit toute l'Asie Mineure. Les Juifs ont été atteints par elle en Babylonie. Quand l'esprit juif et la philosophie platonicienne se conjuguèrent, le christianisme était prêt. Les Mahométans ne firent qu'une imitation tardive du christianisme. Si le régime des castes a revécu en Germanie,

c'est par atavisme aryen ; et ce régime supposait un sacerdoce. Les Germains, par commodité, ont adopté le sacerdoce juif des chrétiens, c'est-à-dire la papauté, parce qu'ils l'avaient sous la main. Ils en auraient construit un autre, si l'épiscopat grec et romain n'avait pas existé.

Le christianisme est donc israélite par des hasards géographiques et sociaux. Il n'est pas déterminé par la race juive (*nicht rassebedingt*), comme Nietzsche l'avait longtemps pensé. Il ne faut pas imputer aux Sémites uno responsabilité dont ils ne portent pas le poids. Celle qu'ils portent est assez lourde (1). Parmi les religions aryennes il y en a eu d'optimistes et de pessimistes. En face de la Loi de Manou qui affirme la vie, le bouddhisme a établi la religion du néant. Mais la noblesse du sentiment bouddhique n'atteste-t-elle pas que les fondateurs de cette religion, qui renverse toutes les barrières sociales, furent des aristocrates ? Les Sémites seuls ont construit une religion de *tchandalas* purs, une théocratie pessimiste qui institue le sacerdoce de la canaille. C'est la démonstration qu'il faut à présent aborder.

I. — Le judaïsme

Nietzsche se renseignait sur le judaïsme auprès du plus jeune et du plus brillant des guides, l'hébraïsant Wellhausen (2). Peut-être l'action de ce livre l'a-t-elle imprégné de cette nuance de sentiment antijuif qui dépare quelques écrits de sa dernière période. Mais Nietzsche resta plein d'admiration pour les rois d'Israël. Il trouve dans les plus vieilles parties de l'Ancien Testament « des hommes, des faits et des discours d'un si grand style que les Grecs et

(1) *Wille zur Macht*, § 142, 143, 154. (*W.*, XV, 221, 252, 256.)
(2) Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 2e éd., 1883.

les Indous n'ont rien à opposer à une telle grandeur ». Il est saisi de respect et d'épouvante devant ces débris géants de ce que fut l'humanité, devant cette grande faune sauvage, conservée fossile par une paléontologie d'épopée (1).

En ces temps de grandiose naïveté, Iahvé symbolise avec magnificence, dans le peuple juif, la conscience de la force, de la joie, et de l'espérance nationales. Iahvé est le Dieu juste, parce qu'il donne la victoire à Israël. Les fêtes religieuses célèbrent les prouesses du peuple juif. Le Dieu de ce peuple est un Dieu-Roi, bon soldat et juge sévère (2).

Vinrent les mauvais jours. L'anarchie minait l'État au-dedans ; les Assyriens l'envahissaient du dehors. Comment Iahvé ne prenait-il pas le parti de son peuple ? Était-ce impuissance ? Il se passa ici la plus prodigieuse falsification qui ait empoisonné un esprit national. L'Ancien Dieu ne pouvant plus servir, une puissance occulte lui substitua un Dieu adultéré, un Dieu exigeant et courroucé. On dit aux Hébreux que le malheur de leur peuple venait de leur désobéissance à ce Dieu. Mais y aurait-il eu des malheurs, si Iahvé avait gardé sa puissance primitive ? En réalité tout le système de l'autorité primitive commençait à s'évider par la défaite. Alors eut lieu ce clivage de la croyance ; et qui devait l'emporter, si ce n'est l'association occulte et sacrée, de qui le peuple désemparé attendait l'apaisement du Dieu ? Comme chez les Peaux-Rouges, une espèce d'hommes parasite, les prêtres, s'installe près des rois, les prend sous sa tutelle, abuse de l'effroi populaire, et institue un régime où seul le prêtre est roi.

Ainsi recommence le *mensonge sacré*. On reclasse les peuples, les époques, les hommes. Favorisaient-ils la toute-puissance des prêtres ? Ils étaient déclarés grands. L'exégèse

---

(1) *Jenseits*, § 52. (*W.*, VII, 77.)
(2) *Antichrist*, § 25. (*W.*, VIII, 243.)

de l'Ancien Testament a permis de saisir la trace de cette façon de récrire l'histoire dans l'intérêt sinistre de la caste sainte. La plus grande époque d'Israël, celle des Rois, est souillée de calomnies. Le long malheur du peuple est déclaré châtiment divin. Les grands rois, monstres de sauvagerie et de gloire, sont couverts d'opprobre, comme athées, s'ils ont osé résister aux pontifes, transformés en tristes « mômiers », quand ils ont renforcé le sacerdoce. Puissants, on excommunie leur mémoire ; dociles, on les ridiculise. Toute une tribu sacerdotale, celle des Lévites, poursuit cette falsification sacrée des faits les mieux attestés par d'autres documents orientaux. Elle invente un absurde mécanisme de salut : désobéir à Iahvé, c'est s'exposer au châtiment certain ; lui obéir, c'est mériter sa bénédiction. Comment savoir si on obéit ou désobéit ? On l'apprend par des *Livres Saints*, rédigés par des prêtres et entendus d'eux seuls (1).

Ils formulent la loi divine de façon à s'en assurer tout le bénéfice, y compris les meilleures viandes du sacrifice. Tout sera agencé pour rendre le prêtre indispensable à toutes les heures de la vie, à la naissance, au mariage, dans la maladie et dans la mort. Tous ces événements si naturels, le prêtre sous prétexte de les *sanctifier*, les *dénature*. Les institutions sociales les plus tutélaires, la justice, les fonctions publiques, le secours aux malades et aux pauvres, il les déclare sans valeur, à moins d'être consacrées par lui. Où n'a-t-il pas découvert de l'impureté ? Il a besoin du *péché*, car il en vit. Force lui est donc d'établir un système de valeurs contraire au régime naturel. La joie, la beauté sensible et nue, le bien-être charnel, tout ce qui subsisterait sans lui, il le regarde d'un regard de haine, le souille de ses soupçons visqueux. Il est la rancune incarnée contre tous

(1) *Antichrist*, § 26. (*W.*, VIII, 248.)

les vivants de bonne venue. Il travaille de propos délibéré à la décadence.

En est-il atteint lui-même ? Gardons-nous de le croire. Il y a là un cas de simulation (1). Il faut au prêtre une étrange force pour tenir le rôle de dompteur de rois et de peuples, de faiseur de lois et de morales, pour se révolter contre la nature entière, pour se refuser à toute joie, en exceptant l'austère et haineuse volupté de dominer. Cette décadence, dont il ne souffre pas en son fond, mais qu'il propage, le prêtre en joue toutefois la comédie ; et l'art des gestes sublimes, le génie du théâtre est une invention de la prêtrise.

Le plus magnifique rôle de cette tragédie fut celui du Crucifié. Un nouveau danger, plus redoutable mille fois que l'invasion assyrienne, l'Empire romain, avait menacé la toute-puissance sacerdotale de Jérusalem. Comment vaincre, puisque les légions écrasaient toute révolte ouverte ? Ce fut l'entreprise la plus secrète, la plus profondément conçue, la plus tenacement réalisée. On mina la force de l'adversaire, en lui enlevant ses soldats. On imagina un divin héros, révolté contre le sacerdoce juif, pour apporter le salut à tous les hommes. Au Dieu juif des armées, qui n'était plus vainqueur, on substitua un Dieu d'amour, victorieux par la faiblesse. On soutira de sa substance tout ce qu'il avait de vaillant, d'orgueilleux, de fort. On en fit un Dieu des pauvres diables, des infirmes, des malchanceux. Ce Dieu n'eut plus son peuple élu. Il choisit d'aimer tous les hommes. Un grand souffle de tendresse traversa le monde (1). Du fond de cette race haineuse, de cette rancune séculaire et vraiment métaphysique, s'élève un amour universel et sublime, dont on n'avait jamais vu d'exemple :

---

(1) *Antichrist*, § 17. (*W.*, VIII, 234.)

Qu'on ne croie pas surtout que cet amour ait été le contraire de cette soif de vengeance, l'opposé de cette haine juive. Non. Cet amour est sorti de cette haine, comme sa frondaison, triomphante, étalée de plus en plus largement dans la pure clarté et en plein soleil. Dans la lumière et dans les hauteurs, il tendait aux fins mêmes de cette haine, à la victoire, à la proie, à la séduction, de la même poussée dont les racines de cette haine plongeaient au fond de toute profondeur et de toute méchanceté (1).

Jésus fut le tendre et irrésistible séducteur chargé de ce suave message. Dionysos ramenant des Enfers le cortège des morts délivrés ne fut pas accueilli avec plus de délire que le Dieu si doux, qui promettait la Résurrection et la Vie éternelle. Admirons ici la magie noire de cette grande politique secrète de la haine. Le peuple d'Israël sembla renier ce Dieu d'amour, inventé par lui : il mit en croix le divin messager. Pas de plus effroyable paradoxe, ni de symbole d'où pût émaner une griserie plus paralysante et plus corruptrice. Le mystère d'une cruauté impossible à penser semblait s'être accompli pour le salut du monde. Dieu lui-même sembla s'être immolé pour condamner les Juifs. Ce fut l'hameçon où mordirent tous les ennemis du peuple hébreu ; et, du coup, le poison mortel distillé par l'âme juive se répandit dans le corps entier de l'humanité. L'Europe, l'Amérique et déjà presque l'Afrique sont juives depuis Jésus. Son Asie natale est à moitié conquise ; et, si elle résiste, c'est par les masses profondes de ses populations attachées au bouddhisme.

Avant de poursuivre, il y a une naïveté à ne pas commettre. On peut faire à l'interprétation de Nietzsche une objection de sens commun. On peut alléguer que ce profond machiavélisme de la prêtrise hébraïque et de l'Église, sa complice séculaire, n'est pas attestée par les documents. Il serait

---

(1) *Genealogie*, I, § 8. (*W.*, VII, 314.)

trop ingénu d'en chercher dans les textes l'aveu explicite. Ces textes suent le mensonge. Les historiens mêmes en sont frappés. Le psychologue le décèle. Le sociologue fait mieux : il l'explique. On saisit sur le fait ici la méthode de Nietzsche. Elle ne soutient pas qu'aucun prêtre du sanhédrin de Jérusalem, aucun illuminé juif des synagogues provinciales ait délibéré d'inoculer aux païens le mythe de Jésus-Christ. Il faut délimiter tout autrement, dans Nietzsche, la répartition de la pensée individuelle et de la pensée sociale.

Une petite conscience centrale, en chacun de nous, se nourrit de discussions réfléchies dans la pleine clarté. Le reste de notre pensée est fait de nos instincts, de nos désirs, obscurément soudés à la vie des autres hommes dans le subconscient. Une pensée impersonnelle travaille dans ces profondeurs, qui nous entraîne. Elle ignore ses propres astuces ; et ses visées ténébreuses, dont elle ne se doutait pas, nous font aboutir où ne savions pas que nous voulions aller. Dans le prêtre, il y a la pensée personnelle et la pensée de la prêtrise. Peu de prêtres sans doute mentent dans leur conscience claire. La prêtrise ment dans sa pensée ténébreuse, et qui aimante la pensée de tous les prêtres. Cette pensée sociale s'infiltre nuitamment à travers les visées de caste, les désirs et toutes les idées claires de la pensée individuelle. Elle apparaît au plein jour dans un mythe, qu'une hallucination rétrospective a cru voir marcher parmi nous. Le fantôme étrange et masqué sous lequel parut la pensée juive exaspérée s'appela Jésus.

II. — Jésus

Nietzsche croit fouler ici un terrain familier. Depuis son arrivée à Bâle, il avait trouvé en son ami Franz Overbeck

un maître excellent en matière d'exégèse (1). Il avait toujours cru à une affinité secrète entre lui-même et le doux rabbin de Galilée (2). Au moment où il se sent le plus loin de lui, c'est-à-dire en écrivant le *Zarathoustra*, il parle encore de lui avec un infini respect et un amour fraternel.

A coup sûr, il le toise et croit le dominer, mais avec un indulgent orgueil. Jésus, dit-il, n'a connu que les larmes et la douleur hébraïques, et non pas Israël dans sa force ; et il a senti la haine de ceux qui se disent les Justes s'appesantir sur lui. Alors il eut la nostalgie de la mort ; et c'est le premier grief de Zarathoustra. Mais le second, c'est que Jésus dise de lui-même : « Je suis la Vérité » ; ce qui n'est pas une médiocre erreur. Enfin le troisième, c'est que, ayant été cru sur parole, il se soit fait l'avocat des petites gens. Or, depuis, ces petites gens se rengorgent. Ils croient que le bien est ce qu'approuvent les humbles, les déshérités. Jésus a contribué à la réhabilitation, au grand sauvetage de la vie infirme, débile de corps et d'esprit. Il a hâté la révolte universelle des esclaves, les prochains cyclones de la convoitise brutale, de la rancune aiguë et le déchaînement des incapables. Combien il eût mieux fait de rester dans son désert ! Il aurait appris à aimer la vie, la terre, le rire. Il se serait dédit de sa doctrine, s'il avait atteint l'âge de Zarathoustra ; car il avait l'âme assez haute pour se rétracter.

Ce jeune Hébreu pâle n'a pas atteint à la maturité. Or, un jeune homme aime et hait sans discernement. Toute son âme et les ailes de son esprit sont encore nouées. L'homme mûr seul comprend la vie et la mort. Il sait qu'il y a des heures pour vivre et des heures pour mourir et qu'il sied de les bien choisir. Mais notre mort devrait être un

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche*, pp. 177 sq. ; 371 sq. — *La Maturité de Nietzsche*, pp. 172 sq.

(2) V. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, pp. 132 sq.

couchant où notre esprit et notre vertu rougeoient d'un feu plus pur, avant de retourner à la terre maternelle.

Dans ces pages mélodieuses, on voit se dessiner déjà les linéaments du chapitre fameux de la *Généalogie* sur la signification des idéals ascétiques. On n'y entend pas encore les accents fanatiques de l'*Antéchrist*. Quand ils éclatent, c'est que la douleur de Nietzsche au sujet de l'adultération de la doctrine de Jésus est au comble ; et c'est que le fantôme divin s'est rapproché.

Nietzsche a perçu avec netteté le problème de la personnalité de Jésus. Les progrès du savoir pourront encore le serrer de plus près, mais ne pourront plus le déplacer. Nous n'avons pas sur Jésus de témoignage direct. Cette lacune ne sera jamais comblée. Le Jésus historique demeure insaisissable. Est-ce à dire qu'il nous soit tout à fait inconnu ?

Vers la vingtième année, Nietzsche avait lu, en philologue raffiné, la *Vie de Jésus* de « l'incomparable David-Friedrich Strauss ». Maintenant, il se désintéresse des contradictions relevées par le grand savant dans la tradition. Comment appliquer la méthode critique à des textes de pure légende ? D'une enveloppe de mythes, comment extraire un noyau de réel ?

On ne peut donc plus avoir la présomption d'écrire une Vie de Jésus. On ne peut rien restituer de ses actes ni de ses paroles inventés après coup. Mais il n'est peut-être pas vain de croire qu'on peut, si l'on sait lire dans les âmes, retrouver son *type moral*, appauvri ou amplifié. Il est moins encore contenu dans des Évangiles très interpolés qu'il ne flotte sur le courant subsconscient qui nous a apporté ces Évangiles.

Les fidèles des premiers siècles se trompent pour des

raisons multiples. Ils se trompent sur ce qu'ils doivent au christianisme. Ils ne font pas le départ de ce qui leur vient de l'Église et de ce qui est imputable au fondateur. Ce fondateur peut avoir été insignifiant et son œuvre n'être grande que par ce qu'on en a fait (1). Nietzsche perçoit nettement qu'il y a dans nos Évangiles deux traditions qui ne peuvent se concilier. Le suave orateur qui parle sur la montagne, au bord des lacs et sur les prairies fleuries de Galilée, quelle ressemblance a-t-il avec le théologien bilieux et méchamment astucieux qui apporte le glaive ? On voit à l'œuvre une communauté de sectaires rancuniers qui ont dessiné son portrait comme l'exigeait leur propagande, leur espérance d'un Jugement redoutable aux puissants, et d'un royaume de Dieu pour les humbles. Or, une chose est sûre : c'est que la venue de Jésus n'a plus de sens dans l'histoire, s'il représente une prédication de la haine. On peut donc arrêter, par des barrages, cette alluvion bourbeuse ajoutée à la légende par la superstition des foules ou par la ruse des docteurs et retrouver le pur courant primitif. Nous touchons ici à une des grandes certitudes de Nietzsche. Nous n'atteignons pas Jésus ; mais Jésus nous saisit par une suggestion émanée de lui. Nietzsche se croit et nous croit en contact magnétique avec lui, par delà les siècles, comme il arrive qu'on recueille au bord d'un fleuve un courant d'électricité dont il s'est chargé bien en amont.

Une légende significative fait de Jésus un dernier surgeon de la racine de David. Et pourquoi n'aurait-il pas survécu, dans les milieux populaires juifs, quelques arrière-neveux déchus de la race royale ? Parmi les péchés que

(1) *Wille zur Macht*, § 177, 178. (*W.*, XV, 273 sq.)

Jésus a extirpés de son cœur, il y a peut-être l'orgueil nobiliaire. Or, imagine-t-on le descendant des grands fauves royaux prêchant la mansuétude ? Là est l'indice certain de la décadence.

Nietzsche a souvent regretté que, dans le cénacle primitif des apôtres, il n'y eût pas un Dostoïevsky pour décrire le groupe de ces hommes et de ces femmes du peuple, où il y eut plus d'un névrosé, et même un criminel avéré ; enfin, au centre, le Maître en personne, « le plus intéressant des décadents ». Il se représente Jésus comme une sorte de prince Muichkine oriental, mieux doué, mais de la même complexion que le doux épileptique dépeint dans le roman de *l'Idiot*(1). Sa séduction de gestes et de paroles a dû être plus pure et plus puissante; son art de lire dans les cœurs, plus pénétrant, mais joint à la même incapacité de saisir le réel. Les âmes faites pour souffrir ont une haine instinctive du monde extérieur. Elles en craignent les moindres frôlements. Elles abolissent entre les hommes les distances de sentiment, qui donnent lieu à des heurts. Elles se réfugient dans l'insaisissable, dans une région intérieure où rien ne bouge, où tout est éternel.

C'est donc une tradition fausse que celle qui attribue à Jésus un esprit combatif. Jésus ne connut aucune animosité. Il ne blâme jamais. Quel est son message ? Il annonce que la vie éternelle, nous n'avons pas à la chercher. Elle est découverte. Elle est en nous. Il ne la prédit pas ; car elle est tout actuelle. Le mal s'évanouit à son approche. Il n'y a plus de haine au monde. Ce sublime et morbide développement de l'*hédonisme*, cette peur généralisée de la souffrance ne peut aboutir qu'à une religion de l'Amour (2).

---

(1) V. *Nietzsche et Dostoïevsky*, dans les *Mélanges* dédiés à Ferdinand Baldensperger, 1930.

(2) *Antichrist*, § 30. (*W.*, VIII, 253.)

C'en est fait dès lors de la vieille et terrible religion de la Loi. Dans tout l'Évangile on chercherait vainement les notions de péché, de châtiment, de récompense. La Bonne Nouvelle, c'est proprement qu'il n'y a plus de distance entre l'homme et Dieu. La béatitude ne nous est pas promise ; nous y sommes baignés. Elle seule est réelle.

Il se déduit de là une conduite nouvelle. Il ne faut résister au méchant ni par des actes, ni dans son cœur. La loi juive prescrivait d'aimer son prochain, c'est-à-dire le Juif. Il n'existe plus, dans le Royaume de Dieu, de différence entre Juifs et non-Juifs. Il nous faut donc aimer le non-Juif détesté autant que le Juif. On ne s'irritera plus ; on ne méprisera personne. On ne paraîtra pas devant les tribunaux. Quel droit revendiquer, quand nous avons le ciel ? On ne prêtera pas serment. Comment s'engager pour l'avenir, quand le Royaume est présent ? On ne se séparera jamais d'une femme, même infidèle. Car l'infidélité de la femme ne dispense pas le mari de rester pur (1).

La vie et la mort de Jésus tiennent dans ces pratiques ; car seule la pratique est divine. Jésus n'a jamais pu songer à recueillir dans des rites ou des dogmes les vérités qu'il sent présentes au cœur. On n'accède pas à Dieu par la pénitence ou par des purifications. Le péché est aboli ; il n'y en a donc pas de rémission. L'idée d'une justification par la foi n'est jamais entrée dans le sentiment exquis du maître galiléen. L'Évangile, c'est l'instinct d'une vie qui nous donne la certitude immédiate d'être éternels.

Très cohérente conception, si l'on admet que Jésus ne tenait pour réels que les faits de la vie intérieure. Le reste, les faits situés dans l'espace et dans le temps, ne sont pour lui que des signes, des symboles propres à traduire plus ou moins la vie de l'âme. Rien de plus éloigné de la pensée

(1) *Antichrist*, § 33. (W., VIII, 258.)

de Jésus qu'un Dieu personnel, un royaume des cieux dans l'au-delà, un Fils de Dieu, qui serait une deuxième personne de la Trinité, ou la répugnante histoire de son incarnation, comparable aux pires prouesses d'un Jupiter déguisé en Amphitryon. Un des cynismes de l'histoire chrétienne est d'avoir substitué ces mythes grossiers à la pure expérience d'un cœur, pour qui, de toute évidence, nous sommes tous enfants de Dieu. Nous le sommes dès notre entrée dans ce sentiment de béatitude, par lequel les choses de ce monde sont transfigurées. Le Père qui nous accueille, c'est la certitude d'être éternels et d'être parfaits. Le Royaume des cieux, ne le cherchons pas au-dessus de la terre et par delà la mort. Car il n'y a pas de mort : elle fait partie du monde des pures apparences. Il ne viendra pas pour les faits physiques une heure où ils s'anéantissent, car ils n'ont jamais existé. Le Royaume n'est rien que l'on puisse attendre. Il n'est pas d'hier. Il ne sera pas de demain. Il ne viendra pas dans mille années. Il est partout et nulle part, car il est dans le cœur (1).

N'est-ce pas là une foi ? Voyons-y plutôt un état tout enfantin d'illumination intérieure qui ne cherche ses preuves ni dans des miracles, ni dans des prophéties, ni dans des Écritures. Il est lui-même le miracle et il en est la preuve. Il ne se formule pas, il vit. S'il lui arrive d'user du langage, ce sera en Judée le langage juif, et l'on a étrangement abusé de ses symboles les plus simples, comme de son repas pascal. Jésus aurait aux Indes employé un langage bouddhique, en Chine la langue de Lao-Tsé : cela ne ferait pas de différence. Tout lui est parabole, parce qu'il ne sait rien de précis. Jésus n'a pas nié le siècle, il ne l'a pas connu. L'État, la société, la civilisation, le travail, la guerre, il ne leur a pas jeté l'anathème : il n'a jamais ouvert les yeux sur

(1) *Antichrist*, § 34. (*W.*, VIII, 260.)

eux. Comme il ne croit à rien de fixe, mais à la seule vie fluente qui nous traverse, il ressemblerait plutôt à un de ces *libres esprits*, où aboutit la philosophie la plus récente. *Erst wir, wir freigewordenen Geister haben die Voraussetzung, etwas zu verstehen, was neunzehn Jahrhunderte missverstanden haben* (1). Nous avons enfin atteint à la probité intellectuelle que *le mensonge sacré* rendait impossible. Nous savons enfin comprendre qu'il y a eu au monde un seul chrétien et qu'il est mort sur la croix (2). Depuis lors la Bonne Nouvelle est devenue une mauvaise nouvelle. C'en a été fait du délicat bouddhisme occidental qui avait vécu quelques années parmi nous. Et de ce qui fut le contraire de sa vie et de son sentiment, on bâtit le prodigieux édifice de fausseté qui s'est appelé l'Église.

III. — La déformation du christianisme primitif l'apôtre Paul

Nietzsche a toujours cru qu'on pourrait revenir à ce pur sentiment de Jésus :

> Le christianisme est encore possible à tout instant. Il n'est lié à aucun des dogmes impudents qui se sont parés de son nom... Le christianisme est une *pratique*, non une *dogmatique* (3).

Ce sont cependant des dogmes et de grossières fables qui ont enseveli sous de boueuses alluvions l'oasis primitive.

La mort de Jésus sur la croix a laissé à sa communauté un choc traumatique, dont elle ne se releva pas. Elle essaya vainement de comprendre les rares symboles que Jésus

---

(1) *Ibid.*, § 39. (*W.*, VIII, 265.)
(2) *Wille zur Macht*, § 212. (*W.*, XV, 298.)
(3) *Antichrist*, § 36. (*W.*, VIII, 261.)

avait laissés. Une vulgarisation épaisse commença. Les multitudes, dont se grossissaient les cénacles du début, y apportaient les cultes souterrains d'Asie Mineure. Une question angoissante se posait : cette mort infamante que signifiait-elle ? On s'expliqua ce supplice comme un acte sacrilège de la caste sacerdotale supérieure. Nietzsche, qui a parlé de Renan, on sait avec quelle criante injustice, lui a pourtant emprunté son explication sociale du christianisme (1). Le soubassement social de l'Église naissante, ce sont les petits cénacles de prolétaires juifs qui, en Palestine, s'irritent de voir les richesses du temple accaparées par un petit nombre de grandes familles, de connivence avec les Romains. Ce menu peuple émigrait en foule. Ses colonies, depuis longtemps, essaimaient sur tout le pourtour de la Méditerranée. D'innombrables petites synagogues juives en formaient le noyau. Ces groupements donnaient aux païens l'idée d'une vie populaire nouvelle. La famille juive plébéienne, très étrangère aux préjugés de caste, menait une vie droite, intègre, exempte des vices serviles qui pourrissent la basse pègre des ports de mer. Or, à Jérusalem, il s'était produit cet événement inintelligible : un grand prophète avait été mis à mort, sur la dénonciation du Haut Sacerdoce, par l'autorité romaine. C'est donc que ce prophète s'était révolté contre la Haute Prêtrise. L'enseignement qu'il fallait retenir de Jésus, c'était alors sa révolte. Elle couva désormais à l'état permanent, sur toutes les rives méditerranéennes. La force romaine et l'exemple de la mansuétude de Jésus empêchaient que ce fût une révolte armée. Le ressentiment foncier se masqua de douceur. Pour ce soulèvement des basses classes, des *tchandalas*, contre la caste la plus orgueilleuse, celle de la Haute Prê-

---

(1) V. *Nietzsche et ses dernières études sur l'histoire de la civilisation* (Revue de métaphysique, 1928, n° 2).

trise, il fallut à tout le peuple faire une âme sacerdotale. Il fut admis que les descendants des grands prêtres de jadis étaient corrompus. L'intégrité se réfugiait dans le déchet de la population. Comme nos ouvriers s'imaginent facilement que les riches vivent dans une débauche sans nom, cette plèbe juive, qui défendait un prophète mort, accaparait la force fascinatrice de la vertu.

Le goût du paradoxe, fréquent dans les classes très cultivées, vint à la rencontre de cette présomption populaire. Renan avait finement remarqué le goût des patriciennes romaines pour ces « missionnaires en haillons », les brocanteurs juifs du Transtévère. Désarmés, pacifiques d'aspect, ils avaient toujours suscité la défiance par leur silencieux orgueil, leur mépris des autres dieux. A présent, et d'abord en Palestine, ils résolurent d'étonner en se faisant persécuter. Leur silencieuse révolte se nourrissait de l'injustice commise contre le prophète.

Nietzsche a bien senti cette vague de tendresse qui envahit le froid Empire romain, quand se répandit le culte chrétien. Il reprend l'appréciation de Renan sur ce qu'il y avait de vulgaire dans cette envahissante sentimentalité nouvelle. Les premières Églises, comme les synagogues dont elles prirent la succession, se recrutaient dans les immenses cités cosmopolites, Antioche, Éphèse, Corinthe, Alexandrie, avec leurs labyrinthes de ruelles, leurs bazars infects, leurs cours étroites et sales. Cette populace eut l'arrogance de s'attribuer la sainteté (1). La grande solitude romaine, si triste, laissait les individus sans lien. Tout à coup dans les profondeurs du peuple, il se noua une solidarité fervente qui remplissait les âmes d'un haut sentiment de puissance, d'une vie unique et sacrée (*Lebendig-Eins-Gefühl*), et en forma un immense peuple élu.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 188. (*W.*, XV, 281.)

Les prêtres de tous les pays vivent du *mensonge sacré*. Ici, le mensonge sacré inspira la foule entière. Là est l'immense vulgarité du christianisme. On ne regarda plus jamais si une chose était vraie ; on se demanda si elle servait la propagande (1). Les plus imprudentes falsifications passèrent pour légitimes, quand elles se montraient propres à alimenter la foi. Ces artisans, ces marchands de chiffons, ces boyaudiers se sentent seuls en possession du vrai, seuls protégés de Dieu. Leur vertu de petites gens devient la toise où se mesure toute perfection (2). Ils se croient plus sages que les sages et que les puissants du jour. Mais il y a de la méthode dans cette extravagance. Ces mystiques si détachés ne perdent pas de vue leurs intérêts. Pour leurs débuts, ils forment une vaste franc-maçonnerie occulte, avec ses signes de reconnaissance. Elle se grossit de tous les conspirateurs blasés et depuis longtemps mécontents, des moralistes anti-païens, des dégénérés, des déchets sociaux. On les tolère, ils vivent alors à ciel ouvert, et exigent l'égalité civile avec les autres cultes. Méconnaissant toutes les conditions qui assurent la durée d'un État, refusant la soumission à la loi, le service militaire, le culte des dieux, ils n'en prétendent pas moins aux mêmes droits que les autres citoyens. Bientôt ils voudront des privilèges. Les détenteurs de l'autorité se convertissent à eux. Les chrétiens réclameront alors tout le pouvoir, et le réclameront pour eux seuls. Cette conquête est ce qu'on appelle le triomphe du christianisme (3).

Nietzsche, qui ne croit à aucune responsabilité, cherche toujours des responsables. Est-ce pour instituer une inquisition posthume ? C'est pour nous empêcher de suivre de

---

(1) *Wille zur Macht*, § 172. (*W.*, XV. 268.)
(2) *Ibid.*, § 199, 200. (*W.*, XV, 287 sq.)
(3) *Ibid.*, § 215. (*W.*, XV. 300.)

mauvais guides. L'homme qu'il accuse ici, c'est saint Paul. A ses vieilles sévérités, puisées dans Paul de Lagarde, il ajoute présent les récriminations de Renan (1). Pour Nietzsche, l'avènement d'un homme est un symptôme plutôt que son action n'est une cause. Paul, malgré sa fébrile astuce rabbinique, est moins un stratège du christianisme qu'il n'est le peuple juif poursuivant, sous les fondations et dans les parois de l'Empire romain, son sourd travail de termite.

Paul a cherché un appui contre le judaïsme régnant. Son mouvement, il le sent bien, resterait trop faible, s'il restait étroitement juif. Il élimine donc de la notion de juif l'idée de race. On peut être juif par la croyance seule. Dans ce nouveau judaïsme, où n'existait plus la communauté de sang, la conversion en masse à une même cause, le courage d'affronter ensemble pour elle le martyre suffisait :

> De la petite communauté juive (de la Diaspora) vient le principe de l'Amour. C'est une âme plus passionnée qui couve ici sous la cendre de l'humilité et de la misère. Rien ici de grec, ni d'indou, ni surtout de germanique. Le cantique en l'honneur de la charité, que Paul a composé, n'a rien de chrétien. C'est de nouveau l'éternelle flamme sémitique. L'œuvre essentielle du christianisme dans l'ordre psychologique est d'avoir *élevé* la température de l'âme chez les races plus froides, plus altières, qui alors prévalaient ; — d'avoir découvert que la plus misérable existence peut s'enrichir et devenir précieuse par une telle élévation de la température (2).

Quand vinrent les grandes persécutions, quand chacun vit des êtres chers mourir volontairement pour leur foi,

---

(1) V. *La Jeunesse de Nietzsche* p. 361 ; — *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, pp. 135 sq. — *Nietzsche et ses dernières études sur l'histoire de la civilisation*. (Revue de Métaphysique, 1923, p. 174-176.)

(2) *Wille zur Macht*, § 175. (*W.*, XV, 271.)

cet amour devint passion enthousiaste, mais aussi rancune agressive.

Dès l'origine, Paul attisa cette rancune chez les fidèles qui ne comprenaient ni ne pardonnaient la mort de Jésus. Il modifia l'idée du Royaume de Dieu. Jésus avait annoncé la présence réelle de ce Royaume. Alors on mourait sans haine, puisque la mort n'existait pas. Mais l'injuste mort du Christ, Paul enseigna qu'il fallait la venger (1). On attendit désormais le Royaume, comme un Jugement terrible.

Toutefois, comment Dieu lui-même avait-il pu consentir au supplice du Juste ? Cette mort ne rouvrait-elle pas entre Dieu et l'homme l'abîme comblé par Jésus ? Il fallut admettre qu'il y avait tout de même les péchés du monde à expier. Paul reprit la vieille doctrine morale de tous les peuples, celle du talion, de la dette à payer pour un sacrilège par une mort d'homme, et plus efficacement acquittée par le sacrifice d'un innocent. Il invente un Jésus, Fils unique de Dieu, sacrifié par le Père. Pour étayer ce mythe, toute une gnose, où se mêlaient la philosophie alexandrine et les légendes des aimables dieux rédempteurs de l'Asie, se trouva nécessaire. Ce Dieu immolé devait ressusciter, pour que ses croyants pussent participer à sa résurrection. *L'immortalité personnelle* était leur récompense. Le vieil enchaînement iranien des mérites et de leur salaire, du péché et de son châtiment fut renoué dans sa rigueur. L'angoisse de l'*au-delà* pesa de nouveau sur le monde. Paul ne se fit pas scrupule pour dire : « Si Christ n'est pas ressuscité, toute notre foi est vaine. » Autant dire : « Nous sommes frustrés de notre pourboire. »

Cette Résurrection, comment la prouve-t-il ? Cet homme,

---

(1) *Antichrist*, § 40. (*W.*, VIII, 268.)

né dans la patrie des grands rationalistes stoïciens, argumente à coups d'hallucinations. Il invoque pour preuve sa vision de Damas. Stratagème scandaleux, mais très intelligent. Les premiers disciples de Jésus, ceux qui avaient partagé sa vie et dont plusieurs survivaient au temps de Paul, bénéficiaient d'une particulière vénération. Paul voulut être mis de pair avec eux. Il soutint que « le fait d'avoir vu le Christ d'une façon surnaturelle valait mieux que le fait de l'avoir connu personnellement (1) ». Cette prétention d'un visionnaire peut-être menteur a ôté pour toujours aux chrétiens la douce certitude d'avoir vu le Royaume de Dieu parmi eux sur la terre.

Les conséquences morales furent immenses. Puisque le Christ vit dans un autre monde, la vie d'ici-bas n'a plus de sens. Il ne sert à rien d'observer la coutume des ancêtres, de servir la cité. Aucune œuvre ne compte. Chacun, par son âme immortelle, est l'égal de chacun. De petits tartufes délirants s'imaginent que, pour eux, les lois de la nature sont enfreintes à tout instant par des interventions miraculeuses. Une présomption folle réclame la vie éternelle pour la plus basse populace, pour tous les déchets de l'humanité. Le mensonge de l'égalité des âmes a détruit à jamais dans le monde le sentiment des distances (2).

Depuis, c'est le nivellement des cimes et la montée de la canaille. On cherche le critère des valeurs dans les vertus, où se complaît un prolétariat d'artisans. Il ne reste même plus le parfum de la haute culture antique dans cette atmosphère épaisse où vivent ces braves gens d'arrière-boutique. Car des instincts malodorants la remplissent (3). On se macéra dans l'ombre. On méprisa l'hygiène comme sen-

---

(1) RENAN, *Saint-Paul*, p. 292 sq.; 326 sq.
(2) *Antichrist*, § 43. (*W.*, VIII, 293.)
(3) *Wille zur Macht*, § 185, 187, 199. (*W.*, XV 279-281, 287.)

suelle. Quand le christianisme s'installe, l'hydrothérapie est interdite. Lors de la prise de Cordoue, les Espagnols fermèrent les deux cent soixante-dix bains publics des Maures. Le genre de vie préconisé par les chrétiens propage les surexcitations nerveuses, les états épileptiformes. On s'empare de l'âme des forts, en ruinant leur corps. On corrompt cette âme, en éteignant en elle le courage, la fierté, la liberté de l'esprit et la joie (1).

L'historiographie croyante a coutume d'envisager le christianisme comme un rajeunissement du monde païen décrépit. Pas de plus complète méprise. Le christianisme est né, en des temps de grande lassitude morale, dans une population très métissée, où toutes les névroses se donnaient rendez-vous (2). Alors il déclara que le génie du mal habitait dans la force, dans la santé et dans la joie. Toute réussite, toute puissance, toute richesse étaient l'œuvre des démons. L'histoire fut conçue par lui comme une lutte entre les puissances immatérielles du Bien et du Mal. Elle se déroulait de façon que le triomphe chrétien en apparût le dénouement nécessaire et divin.

Ainsi le sophisme juif recommença. La prêtrise juive, pour asseoir sa domination, avait imaginé comme Loi de Dieu un ensemble de pratiques mystérieuses, dont les prêtres seuls étaient juges. Ici la foule elle-même, saisie d'un fanatisme de pureté sacerdotale, s'érigeait en juge des plus hautes puissances établies. Toutes les Révolutions sociales du monde ont leur origine dans ce premier délire de renversement.

---

(1) *Antichrist*, § 21. (*W.*, VIII, 239.)
(2) *Wille zur Macht*, § 180. (*W.*, XV, 275.)

Nul doute que les communautés chrétiennes sans exception ne soient atteintes par ce terrible réquisitoire. Elles cèdent lentement leurs positions. Les princes de l'Église catholique ne feignent pas tous d'ignorer l'exégèse profonde. Ils tâchent plus souvent d'en dissimuler les résultats à la foule. Les docteurs des Églises protestantes officielles ont une moindre pratique du silence, mais une pratique plus grande du compromis. On se saura jamais combien d'incrédulité foncière tient, chez eux, dans la routine d'un enseignement de commande. Le lent travail d'effritement commencé par les Églises libérales se continuera. En acceptant les enseignements de la préhistoire humaine, les Églises anglo-saxonnes ont encouragé d'utiles réflexions, qui vont dans le sens de Nietzsche. Car si l'origine de l'homme n'est pas celle que décrit la Genèse, si la chute n'a donc pas eu lieu dans un paradis assyrien, la notion du péché originel se trouve caduque ; et il sera difficile d'exiger, pour le rachat de ce péché inexistant, l'holocauste d'un Homme-Dieu.

Les faiblesses de la doctrine de Nietzsche tiennent à ce qu'il écrit au début du grand renouvellement où ont passé, depuis cinquante ans, les sciences religieuses. L'immense enquête ethnographique sur les religions primitives et le vaste travail des orientalistes récents, Nietzsche ne les a pas connus. Il a souvent mal délimité les religions primitives des religions évoluées. Il a cru que les religions actuelles constituent un *épaississement* de quelques philosophies anciennes. Mais la religion d'Israël et le christianisme doivent à la mentalité primitive plus qu'à la spéculation savante. Les premiers prêtres et les premiers rois accomplissent les rites d'une religion toute populaire. Ils ne les inventent pas comme des moyens de gouvernement. A coup sûr, les faits sont moins simples dans les religions qui régissent

les grandes sociétés de l'Asie et de l'Europe. Il est pourtant difficile de croire à cette Psyché sociale, à cette impersonnelle pensée qui vit dans les Églises, qui décide et ment pour elles, en sorte que le mensonge des prêtres, si certain, ne pourrait cependant leur être imputé.

Le fait religieux que Nietzsche a le mieux connu, parce qu'il en a eu l'expérience, est la *vision mystique*. Le noyau des grandes religions cultivées est l'apport des voyants, c'est-à-dire de ceux qui aperçoivent, dans une inspiration extatique, une relation nouvelle entre nous et l'essence des mondes. Il n'importe pas que souvent le fondateur soit promu au rang de dieu. La prêtrise survient ensuite. Elle sait monnayer, et rendre accessible, mettre en circulation les trésors moraux découverts par les voyants supérieurs. Elle édifie ses temples aux dieux nouveaux entrevus, sans oublier d'y faire affluer, à son bénéfice, les offrandes des fidèles. C'est là peut-être une nécessité en d'autres domaines encore. De notre temps la République avait été fondée dans un grand élan de foi démocratique. Cela ne nous a pas épargné, vingt ans après, les démagogues qui l'ont compromise, les aigrefins qui l'ont exploitée. La haine de Nietzsche pour les prêtres vient de son mépris pour les sacristains, qui recueillent dans des vases profanés l'inspiration directe des grands visionnaires.

Mais il se trompe, s'il assigne à la croyance en l'autre monde une date si tardive. La religion juive, bien avant Jésus, en était pénétrée (1). Il y a eu sans doute une époque ancienne où les Juifs ne connaissaient pas la survivance de l'âme. Ce qui est né de rien, pensaient-ils, retourne au néant. L'Ancien Testament dit : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Les hommes, après la mort, ne sont

---

(1) P. Deussen, *Allg. Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, II, 2, p. 119, 184.

que des ombres (*rephaim*), qui subsistent dans le *schéo* Ils ne peuvent plus communiquer avec le monde supérieur, Ils échappent donc à Iahvé qui ne pourra se venger de leurs fautes que sur leurs fils et leurs petits-fils. Le Deutéronome (ch. XXVI) ou le Lévitique (ch. XXVI) ne promettent le bonheur ou le malheur que sur cette terre.

Après le contact avec les Iraniens surgit la croyance en la Résurrection. Alors on a les interpolations d'Isaïe, XXVI, 19.

Tes morts revivront ; mes cadavres ressusciteront. Réveillez-vous et chantez de joie, habitants de la poussière. Car la rosée est comme la rosée des plantes, et la terre fera renaître les ombres (1).

Jésus a certainement été attaché à cette foi iranienne, comme les Pharisiens.

Ajoutons qu'il y a eu un premier Iahvé, qui, loin de représenter la perfection morale, répandait en abondance à la fois le Bien et le Mal.

Je suis Iahvé, disait-il, et nul autre ; celui qui forme la lumière et qui crée les ténèbres, qui fait la prospérité et qui crée l'adversité. C'est moi, Iahvé, qui fais toutes ces choses (Isaïe, XLV, 6).

Pour qu'il pût exercer ce pouvoir, on adopta le culte iranien des Anges.

Tu fais des vents tes anges, et tes serviteurs des flammes du feu. (Psaumes, CIV, 4).

Ces enfants de Dieu (*bene Elohim*, Job, I) sèment le mal et le bien parmi les ennemis d'Israël et dans le peuple juif. De leur nombre est *Satan*, l'Adversaire, qui espionne

(1) V. aussi DANIEL, XII, 2 : Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une infamie éternelle.

les péchés des hommes et les apporte devant la Face de l'Éternel (1). C'est à coup sûr la doctrine iranienne sur *Angra mainyu* qui a fait de Satan non plus un serviteur de Dieu, mais le principe du mal. Les Iraniens, personne ne l'a mieux su que Nietzsche, distinguaient les bons et les mauvais anges. Les livres de Daniel, de Tobie, de Baruch donneront, comme l'Avesta, une cour de mauvais anges à Satan. Et qu'est-ce qu'Asmodée, dans Tobie, si ce n'est l'*Aeshma Daeva* des Iraniens ? Or, à moins d'être de la secte des Sadducéens, et de rejeter, comme eux, les démons et l'immortalité, Jésus a dû admettre toute cette mythologie juive. Il a sûrement cru aux *fravashi*, aux anges gardiens. Il voit Satan tomber du ciel comme la foudre. En guérissant des névrosés, il croit expulser des démons (2).

Sur tout cela, sur les démons, sur les anges, sur les *fravashi*, sur la Résurrection, Paul a été en parfait accord avec Jésus. La Résurrection de la chair était difficile à soutenir devant des Grecs cultivés, bien que ce fût un vieux dogme égyptien. C'est pourquoi Paul le mitige. Il recourt à l'image du grain qui lève et devient plante ; qui, semé corruptible, ressuscitera incorruptible (3). Le corps animé (ψυχικόν) devient corps spirituel (πνευματικόν). Le premier Adam avait introduit la mort par le péché. Un deuxième Adam avait dû venir qui ramenait la vie et nous enseignait comment notre essence est immortelle. Pour s'en convaincre, il suffisait d'une foi vivante. Cette foi n'était pas une adhésion à des faits, mais une crucifixion de notre chair, une agissante charité, qui d'elle-même s'achève en résurrection.

Nietzsche a très bien compris que Paul n'a pas été un

---

(1) ZACHARIE, III ; JOB, I, 6.

(2) A propos des anges gardiens des enfants, *Matthieu*, XVIII, 10. Pour le reste, *Matthieu*, XXV, 41 ; *Luc*, X, 18.

(3) I, *Cor*, 15.

simple prédicateur de morale, comme auraient pu l'être, de son vivant, les philosophes cyniques ou les Stoïciens. Les multitudes, à grands cris, demandaient à être délivrées de la misère de ce monde, et de la domination des démons. Elles soupiraient après l'entrée dans l'immortalité. Le dogme de la Résurrection de la chair venait à la rencontre de cette détresse. Parmi les religions régnantes, celle-là devait l'emporter qui satisferait le mieux à ce grand besoin sentimental. On fit alors de Jésus, si mystérieusement supplicié, un Dieu Sauveur (θεός σωτήρ), qui nous ouvrait le paradis.

Cette locution n'était pas neuve. Σωτήρ était l'épithète de plus d'un dieu, surtout de Zeus. En toute cité, il y avait un dieu Sauveur, dont on ne savait pas toujours le nom, et parfois c'était un dieu secondaire. Les Empereurs étaient réputés *Sauveurs*, et c'est ce qui faisait leur caractère divin. Le Christ devint ainsi l'égal de l'Empereur. Mais le Sotèr chrétien était supra-terrestre. La *Sotèria* chrétienne a ses racines dans les croyances juives (1). Elle est la force qui guérit les maladies et assure l'absolution lors du jugement dernier. La vie humaine de Jésus, étrangement mêlée à des rites iraniens de sacrifice et à des vues iraniennes sur la fin du monde, ouvrait enfin aux hommes la vie éternelle.

Franz Overbeck est sans doute assez près du vrai en disant que pour un esprit tel que Paul, la personnalité de Jésus devait être inintelligible (2). Jésus ne pouvait susciter en lui qu'une extrême aversion ou une vénération sans égale. Paul lui a voué tour à tour cette haine et ce culte ;

---

(1) V. Ed. Meyer, *Ursprung und Aufnahme des Christentums* III, 393 sq. Cet historien fait remarquer que le terme de *Sotèr*, pour désigner Jésus ne figure ni dans Marc ni dans Matthieu. Il paraît dans Luc II, 11 et dans l'hymne de Zacharie, Luc, I, 69. Paul emploie le mot *Sotèr* dans l'épître aux Philippiens, III, 20 ; puis dans les Lettres pastorales. *Timoth.* I, 1, II, 3 ; IV, 10 ; *Tite*, II, 10.

(2) Franz Overbeck, *Christentum und Kultur*, 1919, p. 65.

c'est pour ne l'avoir pas compris qu'il l'a cru un être surnaturel. Il ne restait plus alors qu'à prêcher la conversion miraculeuse, qui nous met au-dessus du péché et, par conséquent, à l'abri du jugement. Il serait donc vrai que par la foi Paul est arrivé tout près de la tendre certitude de Jésus, et c'est sans doute ce qu'il faut retenir du jugement de ceux qui estiment que Paul a été le seul à tirer de l'Évangile toutes ses conséquences (1). Pour colporter fiévreusement cet Évangile, il se hâte de ville en ville ; car les temps sont proches. Mais il est vrai que le Royaume de Dieu, pour Paul, n'existera jamais sur la terre ; il ne peut exister qu'au ciel. Il exige l'abdication devant la vie ; et si le corps de chair a besoin de se changer en corps spirituel, il n'y a plus de libre moralité (2).

Nietzsche a arrêté là son enquête. Il faudrait songer, après cela, que le christianisme, en frôlant les religions païennes d'Asie Mineure, s'en est imprégné. Il n'a pas seulement adopté le dieu enfant, qui renaît après le solstice d'hiver et qu'on adore parmi les fleurs. Sous les noms d'Attis, d'Adonis, de Linos ou de Poimandrès, ce dieu périssait d'une incompréhensible mort. On le pleurait ; et il ressuscitait. La religion chrétienne, à cette occasion, a recueilli aussi la grande déesse Vierge et Mère, qui éprouve toutes les joies et toutes les douleurs de la femme, et qui n'en reste pas moins, dans le deuil où elle vit de son enfant, compatissante à tous les hommes et toujours secourable (3).

---

(1) WELLHAUSEN, *Israël und die jüdische Geschichte*, 1894, p. 319. Ce chapitre était imprimé, quand j'ai su la publication depuis longtemps attendue d'ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* 1930, et je n'ai donc pu en tenir compte.

(2) V. ED. MEYER. *Ibid.*, III, 398.

(3) On trouverait de l'état présent des recherches un résumé plein de tact dans ALFRED LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2e éd., 1930. C'est un résumé qui accueille les objections de Nietzsche et

Alors le Christ ne fut pas seulement Fils de Dieu, mais fils d'une mère divine. Celle que les apôtres avaient connue encore tout humaine, fut assise à la droite de Dieu. Par elle, les religions d'Asie Mineure ont conquis l'Europe ; et il y a tels lieux de culte, comme Lourdes ou la Salette, où elle est redevenue la déesse des montagnes, qui aime à se montrer dans une grotte sacrée. Elle donne son enfant en sacrifice tous les jours dans l'hostie. Autour d'elle, un chœur d'anges et de saints, c'est-à-dire de dieux inférieurs, est l'objet d'un culte propre, dans des chapelles à part. Le catholicisme, par cette adoration des trois personnes de Dieu, des Saints et des Anges, est devenu une des grandes religions polythéistes du monde, et il resterait à en écrire l'histoire.

---

les déborde. V, pp. 235 et 328-330. « Les idées de Paul ne proviennent pas de la tradition rabbinique, quoique Paul les expose avec la subtilité d'un rabbin ; elles tiennent à l'ensemble de sa religion, qui n'est ni proprement juive ni proprement évangélique. Le Christ de cette religion y a le rôle qui, dans les cultes des mystères, revient aux dieux souffrants, et il a son mythe complet, que Paul n'a fait qu'indiquer dans le texte, II Cor. V, 14-19, mais qu'il développe ailleurs, notamment dans l'Épître aux Romains et I Cor. XV, 45 sq.

Si la tradition de Paul a donné au christianisme son rituel de mystère, c'est le 4e Évangile qui a définitivement construit la personnalité du Dieu de ce mystère, en expliquant la mission du Christ comme incarnation du Verbe éternel... C'est au mystère chrétien, ce n'est pas à l'Évangile de Jésus que le monde antique s'est converti ni qu'il aurait pu se convertir.

C'est le mystère qui élargit l'idée du Christ. Jésus n'a jamais dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Le Christ johannique l'a dit pour lui. Le mystère a fait de lui le type divin ; du libérateur d'Israël il a fait le sauveur du monde ; du supplicié du Calvaire, il a fait la victime de la rédemption universelle ; il a donné un sens humanitaire à la personne de Jésus et à la mission du Christ.

C'est le mystère qui élargit l'idée évangélique du salut... Au fantôme d'un Israël idéal et d'un royaume entre ciel et terre le mystère substitue l'idée d'une communion divine, réalisée dès cette vie au bénéfice du croyant, de tous les croyants quels qu'ils soient... Il identifie le royaume des Justes au monde divin, et il le superpose au monde humain où plongent dès maintenant ses racines, consacrant la vie présente pour l'immortalité, au lieu de l'absorber dans l'attente fiévreuse d'un bouleversement qui ne doit pas venir. »

Le protestantisme a été un puissant effort pour atteindre à ce qu'on n'a jamais vu : une religion de pur monothéisme. Il y a échoué, parce qu'il n'a pas pris pleinement conscience de sa mission. Il a éliminé le culte des Saints et des Anges ; mais n'a renoncé que dans ses sectes les plus récentes et les plus libérales aux trois personnes divines. Toutefois en marquant ainsi un retour très net au judaïsme, il a restauré le règne de la Loi ; et par là s'est perdue la pure inspiration évangélique.

Nietzsche, en prolongeant cette recherche, apparaît comme un vrai protestant, un piétiste rigide, violent et tendre. Sa nostalgie du délicat bouddhisme de Jésus ne s'est pas démentie. Une puissante fascination le ramène sans cesse dans le voisinage du Crucifié. Une vision exaltante, où le Crucifié est présent, le terrasse aux derniers jours. Par là surtout Nietzsche a ressemblé à cet apôtre Paul qu'il a outragé.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES RECRUDESCENCES DE L'ÉPIDÉMIE CHRÉTIENNE : REFORME, RÉVOLUTION, DÉMOCRATIE, SOCIALISME

On voit se dessiner la philosophie nietzschéenne de l'histoire. Elle consiste à distinguer les principaux « types moraux », à les retrouver aux prises dans les foules humaines, à découvrir les structures sociales qui naissent de leur lutte ou de leur équilibre. Ensuite Nietzsche, sur des indices qu'il y aura lieu de discuter, décidera s'il y a Renaissance ou Décadence.

Il voit en présence deux sortes de sociétés : 1° les sociétés saines, en pleine ascension, ou *aristocraties* ; — 2° les sociétés décadentes en voie de se désagréger dans leurs éléments composants, ou *démocraties*.

On reconnaît les aristocraties à ce trait qu'elles mettent à leur tête une classe dirigeante d'une puissance corporelle débordante de santé. Elles choisissent un genre de vie propre à consolider leur vigueur. Elles s'entraînent à la guerre, à la chasse, aux aventures, à la forte et joyeuse activité du tournoi ou de la danse (1). Toute la cité aristocratique fonctionne comme en vue d'une sélection supérieure. Les chefs sont recrutés au dehors, très fiers de leur race et n'admettent pas que les vaincus entrent dans leur

(1) *Genealogie*, I, § 7. (*W.*, VII, 312.)

clan. Dans les profondeurs, une masse confuse, où se mélangent bien des sangs. Il s'agit de faire prévaloir une certaine sorte de vertus, aux dépens de toutes les autres. Autrement il ne naîtra pas cette âme unique, dont vit un peuple. Il y faut une caste dirigeante uniformisée, aimée et admirée pour son éclat. Cela exige une éducation très oppressive, des conditions très rigoureuses mises au choix des femmes, un dressage qui empêche toutes les variations aberrantes. On forme ainsi des types d'hommes aux traits accusés et résistants (1).

Ceci n'est que la souche. Elle a évolué de l'hétérogène à l'homogène. Brusquement l'évolution change de sens. Ce tronc central s'épanouit en ramifications différenciées. Que la dure contrainte disparaisse, faute de péril extérieur pressant, ou parce que la nature vaincue a fait affluer la richesse, c'est une floraison soudaine d'individus divers, un foisonnement de forêt vierge, une mutation brusque fusant en tous sens. En foule, on voit fourmiller des hommes aux dons prodigieux et multiples, éclos comme dans une ondée d'orage et aussi rapidement emportés. D'ailleurs le sourd travail de pilonnage et de mélange qui assimile les vaincus s'est continué.

2° En regard, les *sociétés décadentes* sont saisies de régression. Par la révolution d'en bas, par l'élimination des chefs et la résorption des supériorités, elles retournent en arrière. Elles procèdent au nivellement par décapitation. L'hétérogénéité est au début ; l'homogénéité à la fin. Déjà Gobineau avait enseigné que la primitive distinction des classes est fragile. Les vaincus remontent physiologiquement. Les mariages mixtes déversent dans les familles nobles le sang des esclaves. Du même coup, l'unité morale se détruit. La diversité des instincts mal fondus, qui résulte du métissage,

(1) *Umwertung*, posth., §§ 151, 287. (*W.*, XIV, 77, 411.)

débilite dans les chefs la volonté cohérente que la pureté du sang donne seule. Alors se déchaînent de toutes parts les ambitions à la fois médiocres et effrénées. Les vaincus l'emporteront, non parce qu'ils sont le nombre (ils le furent toujours), mais à cause de la déchéance des nobles, et par le prestige du sacré. Le prêtre est plus fort que les forts. S'il soutient la plèbe, si tout le peuple se fait sacerdotal, c'est le renversement de toute hiérarchie.

Pour Nietzsche, la subversion des sociétés est due à une corruption mentale, favorisée par un effroyable métissage, qui, à son tour, la propage. L'esprit sacerdotal infusé même à la classe manouvrière, éveille dans les plus impurs *tchandalas* la prétention de décider des vérités dernières. L'Évangile fut entendu comme un appel qui conviait les déshérités au partage de toutes les béatitudes. On n'eut qu'à répudier la tutelle des nobles, des puissants, du sacerdoce, de tous les maîtres. Les institutions à l'abri desquelles on avait douloureusement appris à obéir, la patrie, l'État, la justice, l'art, la science, furent déclarées diaboliques. Rome périt sous cet assaut forcené de la canaille pieuse (1). Que n'avait-elle écrasé avec plus de rigueur l'émeute commençante ? Mais elle ne l'avait pas sentie monter. Depuis, tous les soulèvements d'en bas, sous les mêmes prétextes de morale ostentatoire, s'autorisent de ce précédent chrétien. Finirons-nous, comme les Romains, par la capitulation ? Irons-nous jusqu'au fond de la décadence, c'est-à-dire d'une vie appauvrie, uniforme et ensablée, d'où aucune supériorité ne peut plus émerger ?

---

(1) *Wille zur Macht*, § 209. (*W.*, XV, 209.)

I. — La réforme luthérienne

Il y avait eu, sous la Renaissance, une résurrection de Rome, éblouissante et mystérieuse à donner le frisson (*ein glanzvoll unheimliches Wiederaufwachen* (1). L'Italie commença à revivre comme un léthargique ranimé (*wie ein aufgeweckter Scheintoter*). Au-dessus de la cité romaine, une Synagogue universelle, l'Église, dressait sa coupole de marbre doré. C'était un dernier édifice romain et le plus imposant. L'art et l'humanisme avaient retrouvé le secret antique de la beauté et la délicate culture de l'esprit. Jamais, même aux grands siècles antiques, la plante humaine n'avait poussé plus vigoureuse. Peut-être la Provence, avant l'Italie, avait-elle mûri un moment des hommes aussi fortement pourvus de dons, et qui toutefois savaient maîtriser leurs instincts sans en rougir (2). Maintenant ce fut le tour des Italiens de réaliser l'ensemble harmonique des facultés essentielles qui font les hommes supérieurs. Puis, tout à coup, comme en Grèce après Socrate, il semble n'y avoir plus que des fragments d'hommes. Il y eut le tyran, l'amateur d'art, l'érudit, le peintre, mille spécialités morcelées. La souveraineté du grand individu est brisée.

C'est que l'homme supérieur nécessite une dépense qui ne reconstitue pas ses réserves. Le capital nerveux gaspillé, l'épuisement suit : il ne reste même plus la force de capitaliser. Les adversaires eux-mêmes sont obligés de jeter à la fournaise toutes leurs ressources, et se retrouvent à leur tour desséchés, physiologiquement usés et vidés jusqu'à la moelle (3).

---

(1) *Genealogie*, I, § 16. (*W.*, VII, 336.)
(2) *Umwertung*, § 183. (*W.*, XIV, 91.)
(3) *Wille zur Macht*, § 93. (*W.*, XV, 207.)

Si la destinée de toutes les civilisations supérieures est de périr par une usure non compensée, comment Nietzsche a-t-il pu s'en prendre à Luther ? Un seul homme a-t-il pu consommer la ruine de la Renaissance ? L'esprit d'une société pense souvent par un seul homme. Par la faute de ce petit moine thuringien, la Renaissance italienne, couvée avec prudence par l'Église, a été tranchée dans sa fleur. Nietzsche a haï l'Église militante des humbles débuts, les pouilleuses petites synagogues qui rongeaient le puissant corps de l'Empire romain, l'évidant par leurs millions de suçoirs et par leurs tarières lui inoculant leur venin. L'Église triomphante eut son admiration pour sa splendeur séculière. Il en sentit l'esprit profondément contraire au sentiment de Jésus. La vieille araignée sage avait recouvert de sa toile tous ces recoins de grondante révolte. Un nouveau paganisme naissait dans la gloire des arts brusquement éclos comme sous un soleil tropical. La superstition chrétienne allait s'éteindre. Le héros admiré de Machiavel, César Borgia, l'homme assez fort pour faire, par les armes, l'unité de l'Italie, allait devenir pape. Occasion unique, et pour toujours manquée :

> César Borgia, pape ! C'était l'abolition du Christianisme ! Or qu'advint-il ? Un moine allemand, Luther, vint à Rome. Ce moine, ayant dans le corps tous les instincts vindicatifs d'un prêtre manqué, se révolte à Rome *contre* la Renaissance (1).

Ne nous arrêtons pas ici à l'erreur, abandonnée aujourd'hui, qui a fait croire à Nietzsche que César Borgia allait succéder à son père, le pape Alexandre VI. Jacob Burckhardt l'avait partagée ; Nietzsche la tient de lui (2). Les abus

---

(1) *Antichrist*, § 61. (*W.*, VIII, 311.)
(2) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 334.

du népotisme pontifical étaient si enracinés et si avérés que des chroniqueurs italiens ont pu, sans invraisemblance, recueillir cette rumeur fâcheuse.

On ne met ici en question que le jugement de Nietzsche sur Luther. Tout le monde sait combien les travaux récents ont renouvelé le sujet. Les dominicains et les jésuites ont aligné des volumes massifs. L'inquisition des premiers affirme l'immense vulgarité charnelle de l'homme. L'enquête des seconds insinue des doutes subtils sur son intégrité mentale (1). L'affirmation de Janssen sur le recul de l'humanisme en Allemagne, par le fait de la Réforme, est difficile à réfuter. Il reste que le protestantisme, depuis, a rendu plus de services à la science, en fondant l'exégèse, que le catholicisme, oublieux de la grande œuvre de Richard Simon, n'a pu en rendre en s'enfermant dans une culture simplement humaniste.

Les catholiques ne commettront pas l'erreur de considérer Nietzsche comme un allié, parce qu'il fait de Luther un portrait peu flatté. Nietzsche n'a voulu que frapper un grand coup, susciter un historien courageux et fort, un Taine du luthéranisme, qui détruirait les légendes de l'hagiographie protestante. Tout n'est pas faux dans sa diatribe, malgré sa tendance à négliger le portrait personnel, à ne retenir que le *type moral* élargi, à identifier la révolte religieuse de Luther avec la révolte des paysans, que le Réformateur réprouva (2).

Comparé aux grands Italiens de la Renaissance, à un Léon-Battista Alberti, à un Michel-Ange, à coup sûr Luther

---

(1) Pour les dominicains, le P. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 1904; — pour les jésuites, le P. GRISAR, 3 vol., 1911-12. — Une courte et vivante mise au point, où il est tenu compte des livres parus depuis, dans LUCIEN FEBVRE, *Martin Luther*, 1928.

(2) *Genealogie*, III, § 19. (*W.*, VII, 454.)

paraît une âme rétrécie et un esprit « fragmentaire » ; et l'étroitesse pathologique de sa conception se joignant à une volonté de buffle, c'est un « fanatique », comme Savonarole, comme J.-J. Rousseau, comme Robespierre. Il n'est pas inexact que, devant les splendeurs païennes de la Rome de Léon X, Luther ait éprouvé le scandale d'une âme ingénument attachée à la lettre et à l'esprit de sa foi. Il n'a pas compris le luxe de scepticisme et de tolérance que pouvait se permettre l'Église triomphante. Ces hommes du Nord, même Érasme, prenaient très à la rigueur les prescriptions sur la pauvreté du clergé. Or, une Église est avant tout une organisation du pouvoir spirituel, destinée à assurer le rang le plus haut à des natures très affinées (1). L'Église romaine avait su donner la prééminence à une élite de prélats experts à filtrer les dogmes, à n'en retenir que la fleur et la plus sage mansuétude. Luther, devant cette cour pontificale cultivée, mais mondaine et riche, crie au paganisme. Il retombe dans l'état d'esprit des petites synagogues juives, émues de colère devant le luxe romain des grandes familles sacerdotales.

Il y a du vrai encore, quand Nietzsche dénonce chez Luther la résistance du manant irrité d'une étiquette d'Église respectueuse, hiératique, faite pour être observée en silence par des initiés. Les rustres n'ont pas accès au Saint des Saints, et ils n'y ont pas la parole (2). Or Luther demande la parole pour tous les hommes inspirés. Il veut parler sans gêne, et sans intermédiaire, aux autorités les plus hautes, et à Dieu même. Il a une passion indiscrète de Dieu, dénuée de cette délicatesse méridionale qui, depuis longtemps, mitige ce que la croyance a de plus lourd. Nietzsche n'a peut-être pas dit, mais il a sûrement pensé,

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, § 358. (*W.*, V, 307.)
(2) *Genealogie*, III, § 22. (*W.*, VII, 463.)

comme Renan, que Luther est un disciple de saint Paul. Et l'on sait que, pour Renan, « les recrudescences de l'esprit de Paul sont autant de défaites de l'esprit humain »(1). Peut-être se trompe-t-il. Il est peu probable que Luther ait saisi le sens de l'apôtre ; car peut-être la gnose de Saint Paul n'a-t-elle pas livré son dernier secret. Comment Luther parti d'un mysticisme allemand si différent du mysticisme paulinien, aurait-il deviné du premier coup ce que l'érudition moderne, dégagée de soucis apologétiques, a tant de peine à pénétrer? Saint Paul ne se sent pas du tout un pécheur que la foi seule justifie. C'est là du luthéranisme pur ; et par là, Luther s'est mépris sur saint Paul ; car Paul, en retrouvant Jésus, a cru s'élever mystérieusement au-dessus de tout péché.

Luther a donc introduit une foi paterne et bourrue qui n'a pu être celle des premiers chrétiens(2). Cette foi, qui l'oblige à condamner les « œuvres », que signifie-t-elle, si ce n'est que Luther les croit impossibles ? Pour Luther, incontestablement, toute action est souillée d'impuretés. Faut-il alors, avec Nietzsche, aller jusqu'à dénoncer dans la Réforme des instincts à ce point brutaux que le Réformateur se les cache à lui-même ? Mais Nietzsche moraliste n'a-t-il pas connu une pareille méfiance ? N'a-t-il pas pensé que toute vertu sort d'une racine noire, « que tout idéal a son machiavélisme ? »

Sous la revendication luthérienne de la *liberté chrétienne*, Nietzsche croit percevoir le cri d'une foule impatiente d'assouvir ses sens, de piller, d'assassiner, d'asseoir sa domination. Il est sûr que la Guerre des Paysans fut, pour une grande part, une guerre sociale. Mais Thomas Münzer, réclamant les richesses de l'Église et saccageant les châ-

---

(1) RENAN, *L'Antéchrist*, p. 95.

(2) *Jenseits*, § 46. (*W.*, VII, 70.)

teaux, reprend-il la pensée de Luther ? Il faudrait presque le souhaiter. Ou bien va-t-on soutenir que l'institution d'une main-morte ait été dans l'esprit de l'Évangile ? Une fois le libre examen installé dans la critique de la foi, qu'il entend ramener à sa pureté, Luther pouvait-il s'abstenir de scruter le bien-fondé du droit existant, les titres féodaux des abbayes et des évêchés ? La Réforme protestante ne contenait pas la révolte des paysans, mais elle l'a rendue possible; et c'est avec tristesse que nous entendons les malédictions de Luther contre ses frères plus misérables, à qui a manqué seulement le mysticisme de sa non-résistance au mal.

Nietzsche a sans doute raison de signaler que chez Luther la haine parle souvent un langage religieux. Mais veut-on que Luther, engagé seul dans une effroyable lutte, n'ait jamais parlé avec l'emportement de la passion ? La meute aboyante des moines de Contre-Réforme a-t-elle toujours usé d'un langage évangélique ? La pureté désintéressée et mystique a presque trop énervé en Luther l'énergie de l'action. Sur le fond, il se peut que les théologiens italiens, et notamment Contarini, fussent déjà très voisins de lui. Nietzsche l'avait appris de Ranke (1), et seule la révolte luthérienne a peut-être empêché l'apaisement de se produire.

Faut-il donc s'associer à la lamentation de Nietzsche ? A regarder le crâne volontaire de Luther, ses yeux graves, sa mâchoire carrée, on a l'impression d'une immense force. A-t-elle été gaspillée (2) ? Si Luther a soutenu que chacun de nous est prêtre, n'est-ce pas le recommencement de la grande émeute sacrée, qui, à la hiérarchie, substituait un peuple sacerdotal ? Un grand courant d'émotion mystique

---

(1) *La Maturité de Nietzsche*, pp. 69-72.

(2) *Umwertung*, § 832 *W.*, XIII, 335) ; — *Wille zur Macht*, § 367. (*W.*, XV, 406.)

traversait à nouveau les foules. Est-ce nécessairement une révolte servile ?

Nietzsche fait ici une objection très digne d'attention. La libre pensée allait peut-être sortir directement de la Renaissance. C'en était peut-être fait à jamais de la mythologie d'Asie Mineure et d'Égypte, des légendes pythagoriciennes mêlées de gnose alexandrine, qu'on nous donne pour des vérités. Le scepticisme des princes de l'Église était grand. Luther, en attaquant l'Église, l'a obligée à se défendre. En faisant son examen de conscience, elle s'est régénérée. Elle s'est alliée aux puissances séculières pour extirper l'hérésie qui la menaçait. Il en a coûté les guerres de religion en France, la guerre de Trente ans en Allemagne, et deux siècles de Contre-Réforme brutale. Voilà la partie solide de la critique de Nietzsche ; et on peut estimer, comme lui, que le plus beau livre de prose allemande qu'il y ait, la Bible de Luther, est acheté cher à ce prix (1).

Si toutefois il reproche à Luther d'avoir attaqué l'Église et par là de lui avoir insufflé une vie nouvelle, que dire de Nietzsche lui-même ? Il est trop bien informé pour ne pas savoir que, dès Mélanchthon, la primitive ferveur s'éteint. Dans le protestantisme ossifié qui suivit, la mauvaise exégèse et la pauvreté doctrinale foisonnent de tristes compromis. Aucun savant rompu aux études de texte ne peut écouter les étranges commentaires que se permettent les pasteurs du haut de leur chaire. Il ne nous reste qu'à ne plus jamais aller à l'Église. Et quelle foi plus obtuse, plus paresseusement vautrée dans ses commodités, plus ennuyeuse que celle des théologiens d'Université au XIXe siècle ! « Que de bière dans ce christianisme (2) ! » Comment l'Esprit-Saint planerait-il sur tout ce liquide

---

(1) *Jenseits*, § 248. (*W.*, VII, 216.)

(2) *Wille zur Macht*, § 89. (*W.*, XV, 264.)

si dilué ? Un peu de modestie siérait donc au moment où s'apaise à peine le *Kulturkampf*, mais c'est l'heure où s'étale un christianisme immodeste, celui des prédicateurs de cour et des spéculateurs antisémites, dont était circonvenu le jeune Empereur Guillaume II, quand Nietzsche écrivait.

La Réforme protestante a été à l'origine un christianisme pour paysans (1). La sélection des chefs spirituels ne pouvait dès lors dépasser le médiocre. Les problèmes supérieurs ne se découvrent qu'à des âmes complexes et habituées aux altitudes. Les religions sont l'affaire des basses classes. Faut-il donc les détruire ? Nietzsche va jusqu'à le dire. Va-t-il jusqu'à le penser ?

Un Jésus-Christ ne compte pas auprès d'un Platon ; ni un Luther auprès d'un Montaigne (2).

Cependant il affirmait à la même heure que « le christianisme est encore possible à tous les instants (3) » Croit-on que cette contradiction lui ait échappé ? Et s'il se l'est permise sciemment, n'y faut-il pas soupçonner un stratagème ? Le christianisme mourait de la débile théologie protestante. Si on prononce contre lui une attaque forcenée, ne va-t-il pas se défendre, comme au XVI^e^ siècle ? Ne l'oblige-t-on pas à s'affirmer, à s'instruire, à reconstituer la haute aristocratie spirituelle dont le catholicisme n'a jamais tout à fait manqué ?

La meilleure façon de servir une cause est de l'attaquer, dit-il; de la traquer avec toute une meute. *Et c'est ce que j'ai fait* (4).

---

(1) *Umwertung*, § 752. (*W.*, XIII, 306.)
(2) *Umwertung*, § 85. (*W.*, XIII, 36.)
(3) *Wille zur Macht*, § 212. (*W.*, XV, 298.)
(4) *Wille zur Macht*, § 329. (*W.*, XV, 379.)

En provoquant le Crucifié, Nietzsche se sent déjà sous son ascendant. Il ne peut se dérober au fascinant fantôme. En attaquant Luther et les luthériens, il songe à une nouvelle Réforme, non pour les paysans, mais pour les aristocrates de la pensée.

II. — La décadence de l'aristocratie française

Pourtant la plus fière aristocratie qui subsistât, la noblesse française, venait de s'écrouler à la fin du XVIII^e^ siècle. Elle se signalait, étant cartésienne, par sa lucidité d'esprit. Elle souffrait de l'homme comme d'un chaos mal débrouillé. Dans la sauvagerie du paysage intérieur, elle traçait ses impératifs au cordeau, comme les allées de ses parcs à la française. Elle mettait l'homme en valeur en le clarifiant. Elle se montrait très sévère au cœur. Elle extirpait de nous toutes les fantaisies individuelles, le burlesque, le naturel, tout ce qui rappelle l'animal. Très détachée du passé, elle ne croyait qu'en elle-même. Une cruauté de fauves se sentait dans le vieux rigorisme avec lequel elle s'imposait les lois de l'honneur. Le XVII^e^ siècle surtout avait été le siècle de la volonté forte, de la passion aussi, mais maîtrisée (1).

Cela dura jusqu'aux approches de 1760. Voltaire fut le dernier grand aristocrate de l'esprit. L'état de nature lui inspire de l'épouvante. Il tient l'homme pour un animal féroce que la civilisation a miraculeusement dompté. Il sent la fragilité de cette civilisation, dont il goûte la douceur raffinée. Il hait les esprits bornés, même vertueux. Il répugne à l'indélicatesse, même chez les moines (2). Il est encore sensible à l'*umanità*, à la *virtù* de la Renaissance,

---

(1) *Wille zur Macht*, § 95-97. (*W.*, XV, 209 sq.)
(2) *Wille zur Macht*, § 99. (*W.*, XV, 214.)

comme si elles étaient toutes contemporaines. La cause des honnêtes gens, de la bonne compagnie fut la sienne toujours. La vie de société telle que la connut le XVIII^e siècle, où tout le monde avait des manières exquises, lui paraissait la plus belle invention humaine. L'honnêteté se confondait pour lui avec les coutumes de ce monde charmant et déjà si menacé.

Ce que Nietzsche sait du XVIII^e siècle français repose pour l'essentiel sur les études des frères Goncourt, sur le *Voltaire* de Desnoiresterres, sur l'*Ancien Régime* de Taine. Ses vieilles lectures des grands classiques le servaient. Après Voltaire, toutefois, il refuse de rendre justice au XVIII^e siècle :

> Il est dominé par les femmes, rêveur, spirituel, superficiel, avec un esprit orienté dans le sens du désirable, du cœur ; libertin dans l'art de jouir des biens spirituels les plus hauts ; minant toutes les autorités ; grisé, serein, clair, humain, assez canaille au fond, sociable (1).

Le philosophe de ce siècle est J.-J. Rousseau, celui-là de basse origine, avec des tares plébéiennes et une vieille corruption de sang qui lui altère le cerveau. Que nous apporte-t-il ? Une transposition en langage humanitaire de l'idéal chrétien. Comme Luther pensait revenir au christianisme primitif, Rousseau prétend retourner à l'humanité première. Il entend par *état de nature* cette mièvre sentimentalité qui, de son temps, rêve devant la nature, au lieu de l'observer. Les instincts naturels, dans ce qu'ils ont de redoutable, d'inexorable, de cynique, les connaît-il ? Il se les dissimule (2). A l'écouter, la nature serait liberté, bonté, innocence, équité, justice. Sous cette idylle Rousseau

---

(1) *Wille zur Macht*, § 95. (*W.*, XV, 209.)

(2) *Ibid.*, § 340. (*W.*, XV, 388.) Il paraît difficile cependant de moins se dissimuler les turpitudes de la nature que le Rousseau des *Confessions*.

ne réussit à déchiffrer qu'un christianisme larvé, trempé de larmes et d'éloquence redondante, sans ascétisme vrai. Et comment la nature serait-elle imparfaite, puisqu'il y a une Providence ? Voltaire en était moins sûr. Mais Rousseau avait besoin d'un Dieu complice, pour maudire à son aise la société et la civilisation (1).

Rousseau, comme autrefois Luther, confond la corruption avec son contraire. Dans l'état social, il combat tout ce qu'il offre encore d'intact, ses hommes forts, ceux qui savent commander et ceux qui ont l'art de goûter la joie (2). Les Pères de l'Église n'ont pas plus de fanatisme que ce moraliste genevois, ancêtre de tous nos démagogues. L'art de soulever les instincts des opprimés par de grands mots invérifiables, mais qui parlent au cœur, et en affectant l'accent et l'attitude de la moralité sévère, a été inventé par Rousseau. Il a suffi d'un seul sophiste de cette espèce pour consommer la déchéance française.

La Restauration solidarisait encore Rousseau et Voltaire; et l'incrédulité de l'un lui paraissait plus condamnable que la sensiblerie égalitaire de l'autre. Pourtant, c'est Rousseau, visiblement, qui a inspiré à la noblesse française le sacrifice magnifique et coupable de ses privilèges dans la nuit du 4 août. Sublime dégoût, délire du sentiment moral, mais aberration de l'instinct, qui méritait tous les châtiments ; et ils n'ont pas manqué. La corruption n'était pas dans quelques abus, même criants ; dans les sévices trop vifs contre des délits de chasse, dans l'iniquité des taxes et des corvées. Elle était dans cette abdication, par laquelle les nobles résignaient entre les mains du peuple tous les pouvoirs. Il ne leur restait plus alors qu'à porter leurs têtes sur l'échafaud.

---

(1) *Ibid.*, § 100. (*W.*, XV, 215.)
(2) *Ibid.*, § 98. (*W.*, XV, 213.)

Aussi bien, ce fut l'aboutissement d'une longue décrépitude. La noblesse française s'était faite l'instrument de la monarchie. Elle n'en avait plus été, à la fin, que la parure, une pièce décorative nécessaire à la splendeur de Versailles. Une vraie aristocratie ne se fait l'instrument de personne, ni de la royauté, ni des foules. Le peuple et même la royauté doivent recevoir d'elle leur orientation et leur sens. Elle les justifie ; elle ne peut donc les servir (1).

Il faut, pour qu'elle résiste, que sa conscience ne soit pas minée par l'idée chrétienne de l'égalité des âmes. Car l'égalité dans l'éternel exige tôt ou tard l'égalité dans le siècle ; et, dès lors, la suprématie appartient à la foule. Faut-il rappeler l'histoire du christianisme ? La Judée a ruiné l'Empire romain, fait avorter la Renaissance. L'écroulement de la dernière aristocratie européenne est encore une victoire juive. Jamais on n'entendit à travers le monde plus triomphante clameur de joie, ni plus insolent délire de rancune populacière (2).

Le sanglant et inutile vaudeville de la Révolution se déroule, à partir de là, sans résistance. Les plus nobles rêveurs de l'Europe, témoins lointains du spectacle, l'ont coloré de leurs songes. Sous tant d'interprétations, le texte a disparu. Une légende confuse, où se superposent tous les mirages de l'esprit, ceux de la science, ceux de la croyance et ceux de l'incroyance, a oblitéré les faits, défiguré les hommes et reste adhérente aux actes. Nietzsche a-t-il fait un effort pour aller jusqu'au réel ? Croit-il qu'on puisse l'atteindre ? Ne lui prêtons pas, en tout cas, une thèse trop simpliste. Il ne suffit pas que la foule l'emporte pour que, dans l'opinion de Nietzsche, elle ait tort. On a vu, à propos de *Zarathoustra*, que le temps des Rois et des aristocraties

---

(1) *Jenseits*, 258. (*W.*, VII, 236.)
(2) *Genealogie*, I, § 16.

n'est plus. Mais la masse du peuple ne peut manquer dans l'œuvre surhumaine.

Toutefois son rôle n'est pas de gouverner. Car la foule sait détruire ; elle ne sait pas reconstruire. Elle ne sait donc pas faire son salut. C'est la grande leçon de l'événement qui suivit.

Celui qui sait commander trouve toujours ceux qui doivent obéir(1).

Napoléon ressuscita l'art de commander. Jamais il n'y eut plus grande tentative de dépasser le XVIIIe siècle. Taine, avec raison, avait noté que, dans Napoléon, l'homme de la Renaissance, le grand constructeur, « sort de sa gaine ». Il est comparable aux plus grands, à Dante, à Michel-Ange, par le sens architectural. Par lui la virilité européenne, les vertus militaires, reprennent leur rang. Il réveille la grande compétition pour la puissance. Il est la plus haute cime atteinte et la plus parfaite réussite humaine aux temps modernes.

Alors intervint le peuple fatal entre tous : les Allemands. Leur éternel retard, leur inculture psychologique, dissimulée sous de nébuleuses rêveries et sous de l'érudition vaine, enraya une fois de plus la marche heureuse des événements. Leur luthéranisme avait détruit la Renaissance sous prétexte d'indépendance. Ils s'acharnèrent à faire tomber Napoléon, avec l'aide des Baskirs et des Kirghises. L'Europe qui, de cette puissante main, allait sortir unifiée, organisée, resta écartelée en nations qui s'entre-déchirent. En brisant l'œuvre du génie, ils assurèrent l'avènement politique de la populace.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 128. (*W.*, XV, 234.)

III. — La démocratie politique

Aristocratie veut dire croyance en une espèce supérieure d'hommes dirigeants. Royauté veut dire croyance en un chef, en un demi-dieu sauveur. La démocratie, c'est de douter, c'est de contester qu'il y ait une élite et des grands hommes. Le démocrate dit : « Nous sommes tous égaux. » Il sous-entend : « Nous sommes tous de pauvres sires. Le troupeau des bêtes égoïstes, c'est nous. » Cela peut se dire en langage papelard. On peut assurer, avec des gestes de bénédictions : « Le Christ est mort pour nous tous », et l'on sera chrétien ; on peut renchérir en disant : « Nous sommes tous prêtres », et l'on sera luthérien. Mais le même pessimisme, avec la même insubordination, fait le fond de la doctrine républicaine et de la doctrine chrétienne ou luthérienne, dont elle descend. La démocratie politique est l'héritière du sacerdoce universel (1). Dans nos institutions libérales se reconnaît l'effronterie des cénacles chrétiens primitifs. Certes ils se croyaient purs. Ils s'exaltaient de leurs vertus. Mais dans leurs jugements, ce qui parle, ce sont les instincts moutonniers que la religion avait flattés, portés au pinacle, déclarés sacrés. Ce n'était là qu'une malfaisante éducation. Maintenant le mal va être aggravé par les mélanges de sang.

La dernière doctrine de Nietzsche emprunte beaucoup à Gobineau, et, même quand elle combat ses conclusions, tire parti de ses principes (2). Pourquoi la religion chrétienne au IIe siècle, le protestantisme au XVIe, la démocratie au XIXe l'ont-ils emporté ? Il y a eu montée physiologique

---

(1) *Wille zur Macht*, § 765. (*W.*, XVI, 200.)

(2) De là d'apparentes étrangetés qu'on s'est efforcé de dissiper dans *Nietzsche et les dernières études sur l'histoire de la Civilisation*. (Revue de Métaphysique, 1928, p. 182 sq.)

des opprimés. Non que le christianisme soit l'œuvre d'une certaine race. Mais il ne peut réussir que dans un peuple de sang pollué ; et son triomphe continue cette pollution. Quel brassage de sang n'a-t-il pas dû se produire dans les villes comospolites où se recrutèrent les premières Églises ? Et la prédication de saint Paul n'était-elle pas destinée surtout à ces foules métissées (1) ?

De même, dans les profonds remous de la démocratie d'aujourd'hui, il se passe sans doute un puissant et obscur travail physiologique. Combien de résidus ethniques se sont mélangés dans les bourgs pourris ou dans les métropoles enfumées de l'industrie anglaise ? Celtes, Angles, Saxons, Danois et Normands croupissaient là, arrachés à la glèbe, évincés des grands domaines par des *landlords* éleveurs de moutons. Cela donna la législation ouvrière, un régime parlementaire où le Roi ne gouverne plus ; et ce fut le dernier mot de la sagesse politique.

Par malheur, le peuple français se laissa gagner par ces médiocres idées anglaises. Logicien comme il est, il les poussa à bout. Il en fut le meilleur soldat. Il les promena à travers l'Europe à la pointe des baïonnettes. Auparavant, il en avait fait l'essai chez lui à coups de piques. Il paya cher sa propagande, puisque Napoléon ne put lui épargner l'invasion. Mais la Sainte-Alliance ne sut pas tenir en bride les masses qu'elle avait déchaînées. L'émeute, par deux fois, secoua le continent. Des fragments de peuples, qu'on maintenait séparés, se soudèrent en nationalités puissantes. L'ascension des classes bourgeoises, la facilité nouvelle des communications fit le reste. Quelle noblesse eût résisté à la tentation de redorer ses blasons en épousant les héritières des financiers de roture ? Ce fut dans les grandes capitales

---

(1) *Jenseits*, §§ 202, 242. (*W.*, VII, 135, 207.)

un mélange des castes, des classes, insensé de rapidité. De pays à pays, les élites se mêlaient. Le prolétariat des campagnes, par millions d'hommes, cédait à l'attraction des villes tentaculaires. Rien de comparable aux invasions barbares comme les émigrations qui, après chaque crise, jettent à la conquête des pays neufs des effectifs compacts de *conquistadores* plébéiens. Quelle est la brousse, la forêt vierge, le gisement qui n'ait été exploré, défriché, prospecté?

Il s'est élaboré d'abord un type européen plus homogène (*eine Annaeherung der Europaeer*) (1). Les peuples se sont détachés de leur habitat primitif, de leurs racines, de leur sol, de leur climat, de la structure hiérarchisée où ils ont grandi. Ils forment une espèce nomade, inconnue jusqu'ici, une race composite, déjà peut-être très fondue au creuset américain. Parfois des crises ralentissent cette trituration des nouveaux alliages. Les nationalités se ressaisissent et se referment aux émigrants. L'anarchie, en semant l'effroi, réveille les préjugés qui séparent. Après de courtes stagnations, le brassage recommence. Il ne donne qu'une sélection de moyennes, une race d'animaux grégaires laborieux, dociles, adaptables, bavards, faibles de volonté, malgré leur adresse technique, et qui réclament un commandement, comme ils réclament leur pain quotidien. Le besoin d'un bien-être monotone et torpide les gouverne. L'Europe promet de ressembler bientôt à une Chine mieux organisée, mais aussi figée. La démocratie, réputée libératrice, produit en réalité des esclaves. Elle broie, dans un concasseur puissant, la rude pierre humaine, qui en sort moulue en grains de sable menus, usés et uniformes (2).

Les morales passées ont eu pour tâche, peut-être nécessaire, d'extirper ou de museler les monstres les plus intolé-

---

(1) *Jenseits*, § 242. (*W.*, VII, 207.)
(2) *Umwertung*, § 193. (*W.*, XIII, 237.)

rants. La morale d'aujourd'hui rend à tout jamais impossible la sélection des forts. L'esprit industriel a étouffé l'esprit militaire et aristocratique. Demain ce sera la victoire de la femme, puisque les femmes fournissent les meilleurs commis de boutique (1).

L'heure est donc proche où l'homme grégaire va régner seul. Si les vertus moyennes étaient une supériorité, à quelle apogée ne serions-nous pas ? En quel temps la bienveillance, les égards mutuels, le labeur, la modération, l'indulgente pitié furent-ils plus répandus (2) ? Mais s'agit-il de trouver des chefs, nous en sommes incapables. Nous les remplaçons par des assemblées de subtils animaux moutonniers, que nous appelons des conseils de ministres, des assemblées communales et des Parlements (3). Ainsi le libéralisme est le gouvernement du troupeau par le troupeau (*Herdenvertierung*), ce qui est la suprême déraison et la dernière décadence politique. L'Empire allemand lui-même, si arrogant d'apparence, est atteint de la même débilité. L'époque présente n'a plus aucune épine dorsale. Car cette épine dorsale ne peut consister qu'en un instinct férocement anti-libéral, en une volonté d'assumer l'autorité et la responsabilité pour des siècles. L'Empire romain a encore eu des institutions. L'Occident actuel ne peut plus se les donner. Dans les institutions nous haïssons l'institutionnel, c'est-à-dire le permanent qui engage un long avenir. Nous nous croyons esclaves, dès que nous entendons prononcer le nom d'*autorité*. Or, sans autorité, c'est la fin ; et sans doute est-ce la fin que nos hommes politiques préfèrent d'instinct ; et en tout cas, ils la préparent.

---

(1) *Jenseits*, § 239. (*W.*, VII, 197.)

(2) *Jenseits*, § 199. (*W.*, VII, 130.)

(3) *Wille zur Macht*, § 753. (*W.*, XVI, 195.) — *Gœtzendæmmerung*, Streifzüge, § 38, 39. (*W.*, VIII, 149, 151.)

La liberté à laquelle songe Nietzsche, ce serait un vouloir ambitieux de grandes responsabilités, soucieux de maintenir les distances et qui, aux tâches dures assumées par lui, n'hésiterait ni à sacrifier des hommes ni à se sacrifier. Un tel vouloir assurerait la suprématie virile et guerrière. La guerre seule peut enfanter une telle liberté.

IV. — Le socialisme

Cette conclusion nous empêchera toujours d'attribuer à Nietzsche des velléités d'anarchisme. Sa lecture de Max Stirner a pu l'en faire soupçonner. La condamnation que Nietzsche prononce contre le socialisme atteint, par répercussion, les compagnons de Johann Most. Ces « chiens errants » anarchistes, qui aux carrefours de nos ruelles obscures nous montrent leurs crocs, ne vivent que dans un apparent désaccord avec les doctrinaires de la fraternité sociale. La cité libertaire qu'ils entendent fonder semble ne pouvoir vivre sous ce régime d'autorité robuste où nous conduisent les systèmes de répartition imaginés par les socialistes (1). Entre les deux systèmes, il n'existe à vrai dire qu'un bruyant litige de paroles. Le socialisme est plein d'un anarchisme à marche lente. L'anarchisme recèle un socialisme de rythme accéléré. Sur la destruction violente du régime social présent, ils s'accordent ; et tous deux prolongent la révolution chrétienne.

Tant que nous serons chrétiens, nous serons des socialistes et des anarchistes en puissance. La folle importance que nous attribuons aux individus vient de la doctrine chrétienne des âmes immortelles. Dès que les hommes ne sont censés faire sur la terre qu'une apparition de hasard,

---

(1) *Jenseits*, § 202. (*W.*, VII. 136.)

précédée et suivie d'une existence hors du temps, quelle estime peuvent-ils encore faire de la condition d'ici-bas ? quel attachement auraient-ils à l'autorité, à l'État, à notre passé historique ? A vrai dire, ils sont d'emblée des révoltés (1); et ils fourniront à nos socialistes leurs meilleurs arguments.

Sans doute le socialisme, comme Rousseau, admet la bonté foncière de l'homme ; et cette incorruptibilité, il en croit l'homme redevable à la nature, et non à l'autre-monde. Sa revendication n'en est pas moins chrétienne, en ce qu'elle s'autorise de droits imprescriptibles. L'homme reparaîtrait dans sa pureté première, une fois dégagé de ces haillons de misère, dont le recouvre un régime social corrompu. Il suffit d'une dernière convulsion, où ce régime s'anéantira, comme le monde, selon l'eschatologie chrétienne, périra d'une dernière conflagration. Par leur attente d'un Royaume où les premiers seront les derniers, les chrétiens ont toujours enseigné la Révolution sociale (2).

Le socialisme ne conteste pas l'indignité morale actuelle des prolétaires, leurs bas instincts, leurs tares. Il y voit les suites inévitables d'une oppression séculaire. La cause de l'ignominie, de la dégénérescence physique, de la pauvreté, ce sont les privilégiés. Haro donc sur ceux-là, que ce soient des riches, ou des Juifs, ou des aristocrates ! Si le premier crime est de naître dans d'heureuses conditions, abolissons le régime et extirpons les profiteurs. L'insurrection est de droit. Ce « pessimisme de l'indignation » use d'une noble phraséologie ; et, pour comble, ses projets d'utopie sont d'une bêlante douceur. N'y aurait-il pas plus de loyauté à avouer la bassesse des appétits ? Qui trompe-t-on ici ? Où fut jamais mieux complotée la tyrannie des

---

(1) *Wille zur Macht*, § 765. (*W.*, XVI, 200.)
(2) *Wille zur Macht*, § 755. (*W.*, XVI, 196.)

petits, des ignorants et des histrions vociférants qui les mènent ? Nos dirigeants ne sont pas dupes. Et dès lors, au lieu de s'en faire scrupule, comment n'osent-ils pas sévir, froidement et par des mesures décisives (1) ? S'ils tiennent le régime présent pour vigoureux et sain, que ne se résolvent-ils à expulser, à anéantir les dégénérés ? Faut-il attendre que la racaille organise contre les chefs la cérémonie solennelle de l'*atimie*, en les chassant sous les huées ?

Nietzsche ne redoute pas les utopies socialistes. Il y aura toujours plus de possédants que de déshérités. De soi, la démocratie dissout les classes et assure la diffusion des richesses. L'aisance du plus grand nombre ravive en tous l'instinct de posséder, le plus ancien et le plus robuste des instincts. La démocratie freine automatiquement sur la pente où elle roule.

Des impatiences momentanées peuvent cependant soulever des émeutes. La Commune de Paris nous donne sans doute un avant-goût des fêtes que nous réserve l'avenir. Nietzsche ne peut se défendre d'en sourire. L'utilité principale du socialisme est dans ces soubresauts violents, à cause des réactions vigoureuses qu'ils provoqueront. A quelque degré, Nietzsche annonce les *Réflexions sur la Violence* de Georges Sorel (1907). Il attend mystiquement comme lui que le sang versé retarde la paix sur la terre et l'apprivoisement définitif de la bête grégaire. Le travail souterrain du socialisme nous oblige à garder intactes notre vigilance, notre ruse et nos vertus militaires, et assez de clarté d'esprit pour riposter sans faiblesse. Mais, en même temps, Nietzsche voudrait qu'on risquât quelques grands essais de République sociale. La terre est assez vaste pour offrir des champs d'expérience ou, si l'on veut, d'épandage. On verrait vite qu'en régime socialiste la vie s'étouffe dans

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 125, 755. (*W.*, XV, 232 ; XVI, 196.)

les lacets qu'elle se met au cou savamment. Cette démonstration vaudrait d'être faite une fois pour toutes, fût-ce en sacrifiant quelques millions d'existences humaines (1).

Cette annihilation de la vie est pire que la saignée des émeutes, car elle en amène le définitif rapetissement. Le socialisme, comme la démocratie, aboutit au fourmillement de l'infiniment petit. On croit d'ordinaire que le socialisme et l'individualisme s'excluent. Nietzsche comprit enfin que le socialisme tend à un individualisme égalitaire (*Das verstehe ich endlich*) (2). Les grands fauves fondateurs de sociétés ne vivent pas seuls, mais solidaires du peuple qu'ils créent. L'individualisme moderne isole les individus en les amenuisant ; il les amoncelle comme une poussière que le vent soulève. Toute différence de caste, de classe ou de race s'évanouit. Les aptitudes se nivellent. Les « grands événements », comme le disait Zarathoustra, ne se produisent plus que par effets de foule. Il n'y a plus ni génies ni héros (3). Chacun de nous s'enorgueillit de quelque talent et attend qu'on lui rende hommage. Jamais il n'y eut une équité aussi générale, un discernement plus juste des moindres dons, un art plus affable de leur faire un sort.

L'injustice est dans la prétention affichée par les médiocres de décider des dernières valeurs, quand ils ne peuvent juger que des mérites moyens. Dupés par les flatteurs du peuple, ils tournent donc leur rage contre les âmes hautes et dédaigneuses de louanges. Dans cette poussière de vanités, chacun essaie de se différencier. On ne sait plus

---

(1) *Wille zur Macht*, § 124. (*W.*, XV, 233.)
(2) *Ibid.*, § 783. (*W.*, XVI, 213.)
(3) *Ibid.*, § 783. (*W.*, XVI, 213.)

se donner à une œuvre collective, jusqu'à s'y confondre, comme les grands Anciens savaient être les poètes ou les philosophes d'une cité. On a vu d'éminents jésuites penser et mourir pour leur ordre. Les officiers prussiens vivent et meurent pour leur corps. Qui de nous se dévouerait à un grand maître, comme son disciple et son continuateur, jusqu'à s'effacer derrière lui ? Et Nietzsche se dit, à part soi, que cette vaniteuse médiocrité universelle l'empêche seule de fonder une école.

Nous voilà donc arrivés à ce terme de l'évolution vivante que, au temps du *Zarathoustra*, Nietzsche appelait, symboliquement, le « dernier homme ». Le Prophète devait évoquer, en même temps que le Surhumain, cette pullulante population de gnomes qui sauront agencer avec une prudence agile, chacun son misérable bien-être, et, ensemble, la félicité médiocre des multitudes. La République sociale et le vrai christianisme seront enfin fondés. « Il n'y aura plus de bergers, mais sûrement un troupeau (1). » Les hommes passeront au moule uniforme d'un altruisme savamment déprimant. Ils se défendront des grandes douleurs, mais renonceront aux grandes joies. Ils auront des vices et des vertus à leur taille. Aucun élan ne les emportera plus haut que l'homme-pygmée. De toute l'espèce humaine, ce dernier étant l'échantillon le plus parfait dans la petitesse, la croissance des rameaux humains ne peut converger qu'en cet aboutissement.

Dans la philosophie de Nietzsche, cette prédiction ouvre une de ces périodes noires qui ressemblent aux *kalpas* de décrépitude du bouddhisme. On les traverse comme un crépuscule enivré de mort. Pour le penseur averti que le « dernier homme » sera ramené éternellement par la « grande année » des mondes, quelle ne sera pas la mélancolie !

---

(1) *Zarathustra*, Vorrede. (*W.*, VI, 20.)

Cependant si les décadences vont jusqu'à leur terme, il est consolant de penser que ce terme est proche. Le socialisme nous apporte cette promesse, comme l'affirme un texte trop oublié de *Midi et Éternité* :

Zarathoustra est heureux que la lutte des *castes* soit passée ; que le temps soit enfin venu d'une hiérarchie des *individus*. Sa haine pour le système démocratique de nivellement n'est qu'au premier plan. De fait, il est très heureux qu'on en soit là. Désormais il pourra résoudre son problème (1).

Rien ne peut sauver de la dissolution les sociétés fondées par les anciens rois. Laissons-les s'en aller au gouffre. Le problème est, dans une masse informe d'individus atomiquement séparés de toute âme sociale, de rétablir une communication intérieure. D'une simple conscience coloniale on pourra refaire une organisme pensant. Le César nouveau n'organisera pas la pensée de l'Europe, comme Napoléon, mais la pensée de la race humaine unifiée. Et peut-être vit-il déjà parmi nous, sous les dehors modestes d'un Philosophe.

On ne disconviendra pas ici que ce fragment d'une doctrine politique et sociale laisse une déconvenue. Il n'atteint pas à l'utopie esquissée dans le *Voyageur et son Ombre* et dans l'*Aurore* (2). Personne ne reprochera à Nietzsche d'avoir ignoré sur la Révolution française les travaux amoncelés en cinquante ans de recherche et qui distancent de beaucoup Taine et Sybel, sur lesquels il s'appuyait. Mais, dans l'attaque contre-révolutionnaire, il n'a ni l'amertume

---

(1) Fragments posthumes de *Mittag und Ewigkeit*. (*W.*, XII, 417.)
(2) V. *Nietzsche et le tranformisme intellectualiste*, p. 280-325.

vigoureuse d'un Joseph de Maistre ou d'un Mallet du Pan, ni la lucidité sceptique d'un Renan. Entre le protestantisme et la Révolution, il n'a pas saisi les affinités qu'Edgar Quinet avait déjà découvertes, avec le regret de ne pas les trouver assez fortement nourries de pensée religieuse. Il faut lui chercher une circonstance atténuante dans une faiblesse commune aux penseurs allemands même les plus grands, frappante même chez un Gœthe et un Schiller, et qui est leur inculture politique. Car elle forme avec la profonde culture morale des mêmes hommes un contraste affligeant, encore aujourd'hui inaperçu de la plupart des Allemands. Ce n'est pas une médiocre cause d'inexpérience, chez Nietzsche, que de n'avoir jamais vécu dans une grande démocratie.

Mais il ne suffirait pas de lui opposer l'amère parole de Boerne : « On ne discute pas sur la vertu de Robespierre avec des fils de laquais. » Elle ne réfuterait que les plus présomptueux de ses disciples.

La doctrine de Nietzsche s'oppose ici, comme partout, à Herbert Spencer ; et peut-être rejoint-elle Hegel, une fois de plus. Pour Spencer, l'évolution des sociétés, comme des mondes, allait de l'homogène à l'hétérogène. Nietzsche accorde que les sociétés ascendantes, les aristocraties, sont en effet des sociétés différenciées en forts et en faibles. Il y a aussi des peuples de maîtres qui s'imposent aux peuples d'esclaves. Passagèrement, la durée de la vie peut créer une norme uniforme du type et de la croyance, et simuler ainsi une marche vers l'homogène. Mais, au faîte de la prospérité, la souche se ramifie en types magnifiquement divers, en croyances multiples et disjointes. Alors, c'est déjà la fin commençante.

En même temps, il se poursuit un mouvement en sens inverse. Dans les profondeurs, la société est faite de fragments à peine soudés, de débris d'hommes, sans classe. Ils

subissent plus d'idées qu'ils n'en créent ; et, en les assimilant, ils les épaississent. La promiscuité des races dans les bas-fonds nivelle avec promptitude les esprits ; cet effritement banal gagne enfin le corps social entier et tout le système des croyances, jusqu'à ce qu'il survienne une autre race de maîtres pour pétrir à nouveau cette masse informe.

Spencer enseignait que toute société évoluée se désagrège, comme dans l'univers des périodes de dissolution succèdent aux périodes d'évolution vers l'hétérogène. Puis tout recommence, dans une éternelle alternance. Selon Nietzsche, les deux mouvements se poursuivent avec simultanéité. Sont-ils compatibles ou contradictoires ? C'est un grave problème métaphysique (1). La naissance des sociétés différenciées ne se produit pas sans préparer déjà leur résorption dans la masse originelle où elles se dissolvent ; et, inversement, du limon des déluges sortent à nouveau des formes vivantes organisées. Le merveilleux édifice de la papauté n'a pu émerger que du reflux de la primitive démocratie chrétienne. Mais il a dû être englouti par sa montée nouvelle, à l'époque de Luther. Napoléon n'a pu se dresser que sur les ruines de l'ancien régime abattu. Le nouveau Philosophe-César construira son œuvre sur le soubassement de la République sociale universelle. Cependant paraîtra-t-il, si la philosophie elle-même est en décadence ?

(1) V. là-dessus le beau livre d'ANDRÉ LALANDE, *L'idée directrice de la dissolution*, 1898.

CHAPITRE SIXIÈME

LA DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE

La méthode de Nietzsche, dans cette étude, consiste à définir le *type moral* du philosophe par la comparaison des échantillons historiquement donnés. Pour chacun d'eux, il conclura de l'œuvre à l'homme, et pressentira le vouloir que cette œuvre trahit comme un symptôme, ou qu'elle sert comme un instrument. Une philosophie généralise toujours une expérience personnelle. Une sensibilité parle par elle, qui a plongé par quelques divinations nouvelles dans les profondeurs de l'univers. Mais le philosophe en fait aussi un moyen de maîtriser cette sensibilité ; et il trouve dans ses réflexions les formules propres à lui rendre le calme dont la première émotion était incapable.

La température froide que Platon cherchait et sentait dans la contemplation des idées, de quel Éros latent, de quelle fièvre passionnée ne devait-elle pas être la guérison ? Et ce « profond sommeil », où se laissent glisser les Indous, quelle lassitude ne prouve-t-il pas ? et quel paroxysme des émotions ont-ils cherché à assoupir par cette puissante hypnose et par la dépression de toute vitalité (1) ?

Par ce choix même des cures de l'âme, le philosophe reste dans le voisinage dangereux du prêtre. Ce principe général

---

(1) *Umwertung*, §§ 55, 57. (*W.*, XIII, 25, 26.)

posé, la dispersion des fragments de Nietzsche peut faire croire à une confusion qui n'est pas dans sa pensée. Il suffit, pour la dissiper, de classer les faits sur lesquels il s'appuie. On verra qu'il distingue deux causes de corruption philosophique : 1° la *démocratie ;* — 2° l'*esprit sacerdotal.* Peut-on les réduire à une seule ? En Grèce l'esprit démocratique a régné bien avant que l'esprit de prêtrise se répandît par le christianisme. C'est pourquoi la philosophie y fut corrompue d'abord par la démocratie. L'esprit sacerdotal, quand il fut importé d'Égypte, trouva un terrain tout préparé.

I. — La philosophie antique

Il y avait eu un temps heureux où le type du philosophe était intact : c'est le temps des Présocratiques. Nietzsche, depuis *la Philosophie des Grecs dans l'âge tragique*, ne les avait jamais oubliés (1). Il en fait proprement des Rois, c'est-à-dire de grands fauves. Ils se sentent au-dessus de leur cité et de sa coutume. Grands voyageurs, ils savent les mœurs des autres peuples et les jugent en législateurs. Graves, et avec cette lenteur du regard qui trahit l'habitude de commander, ils sont mêlés aux affaires publiques comme fondateurs de villes ou comme négociateurs. Ils y interviennent en hommes d'action.

Rien ne donne une plus haute idée de l'esprit grec que ces grands hommes. Par mutation brusque, les cités grecques produisirent ces fleurs géantes, les systèmes de la sagesse ionienne. Ce n'est pas que ces hommes fussent très savants. Il leur suffisait d'être des exemplaires complets d'humanité. Ils chantaient le poème de leur personnalité. Leur système,

---

(1) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, pp. 107-129.

c'était eux ; et ils ont si bien dit l'essentiel sur l'homme et le monde que nous vivons encore de leurs idées (1).

Après eux, les sophistes bénéficient encore de l'indulgence de Nietzsche. La réhabilitation des sophistes par Grote était récente. Nietzsche a adopté les conclusions, sinon les arguments de l'historien anglais. Les sophistes ne sont pas ces parangons de moralité qu'en a fait Grote. Ils mettaient leur honneur à ne pas mystifier les hommes en usant de grands mots et en affectant des vertus ostentatoires. Ils ont le courage des esprits forts, conscients de leur immoralité et qui avouent leur incroyance. En effet, comment y aurait-il eu une moralité, quand la cité allait périr et que l'humanité n'était pas née ?

Les sophistes paraissent, quand déjà la cité perd sa confiance en elle-même. Elle ne croit plus à la suprématie de sa culture propre, à son droit de l'imposer aux cités voisines. On échange les croyances, c'est-à-dire les dieux. Entre le *bien* et le *mal*, les limites s'effacent. Les sophistes, quand ils surviennent, enseignent ce qu'ils ont sous les yeux, c'est-à-dire la relativité des morales, et la pratique modifiée que cette découverte doit nous conseiller (2).

Par ce courage intellectuel, ils sont encore bien grecs. Tout progrès de la théorie de la connaissance et du savoir moral a toujours commencé par restaurer la sophistique. Notre pensée n'est-elle pas une conciliation entre Héraclite et Démocrite, c'est-à-dire une reprise de la pensée de Protagoras ? Et quoi d'étonnant si la *morale des maîtres*

---

(1) *Wille zur Macht*, § 437. (*W.*, XV, 467.)
(2) *Wille zur Macht*, § 427. (*W.*, XV, 453.)

nietzschéenne ressemble à la morale enseignée par Calliclès dans la *République* de Platon ?

Cette apologie des sophistes, on le sait, prête à des objections, même du point de vue de Nietzsche. On conçoit son respect pour les Présocratiques ioniens. Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, même de par l'étymologie de leurs noms, sont des rois. Protagoras, si le sens des mots ne trompe pas, n'est plus que « le premier sur l'*agora* ». Les sophistes ne viennent plus des grandes capitales maritimes de l'Ionie, de Milet ou d'Ephèse. Ils sont originaires des petites villes du continent ou des îles. Gorgias est immigré de Léontini, Hippias d'Élis, Prodicos d'Ioulis, dans l'île de Céos. Génies de province, qui viennent tenter le succès à Athènes, ils n'ont d'attachement pour aucune patrie. Arrivés dans la ville la plus cultivée de la Grèce, ils y font la chasse aux jeunes gens de famille et leur enseignent, pour de l'argent, le secret de faire carrière. Dans une démocratie, ce secret consiste dans l'art de la parole qui assure la victoire sur l'*agora*, dans une pugilistique nouvelle qui terrasse (καταβάλλει) l'adversaire, sous les arguments assénés avec une promptitude abasourdissante. Dans ce peuple où tout est rivalité, besoin de l'applaudissement public, cela suffit à faire la fortune de ces bons maîtres d'armes. Mais comment Nietzsche n'a-t-il pas vu que jamais l'art verbal pur et l'histrionisme démagogique ne firent plus de progrès que par les sophistes ?

I. — Le philosophe plébéien : Socrate

Le morceau central de la théorie sur la décadence philosophique, est l'appréciation sur Socrate. Un instant, Nietzsche avait cru saisir par Socrate, la cause unique de cette décadence :

Ce Socrate, qui cherchait des raisons astucieuses d'agir comme la *coutume* le recommandait, était tout à fait selon le cœur du *sacerdoce de Delphes ;* et d'avoir réussi à convertir Platon, ce fut le chef-d'œuvre de son art de séduire (1).

Ne voyons ici qu'une fantaisie passagère. Il est difficile de faire passer Socrate pour une sorte de pasteur hellénique, élevé au séminaire de Delphes. L'effort de Nietzsche, pour unifier sa doctrine, nous le saisissons ici sur le fait, avant son aboutissement.

Il importe davantage de préciser en quoi cette appréciation diffère du paradoxe illustré par le livre de *la Naissance de la Tragédie.* Nietzsche a risqué sur ce point des affirmations erronées, à la fois dans les *Cinq Préfaces* et dans l'*Ecce Homo.*

Pour le Nietzsche de 1870, Socrate avait amené la décadence de la tragédie, ce qui ne revient pas forcément à décomposer la philosophie. Le savoir se meut dans des régions plus superficielles de l'âme que l'imagination créatrice de mythes ; et si le savoir conquiert la suprématie, il dissout cette obscure force de créer. On ne contestera pas la justesse assez approchée d'une telle esthétique. La tragédie dialoguée, le jour où des sentences laconiques s'échangèrent selon les règles d'une stichomythie savante, définissant pour chacun les mobiles d'actions ou les raisons de souffrir, conduisait d'elle-même à une philosophie morale ; et l'on peut affirmer entre Euripide et Socrate, sinon une filiation, du moins une affinité. De même en France, après l'épanouissement tragique du XVII^e^ siècle, Voltaire sut une dernière fois orchestrer tous les thèmes de l'émotion et de l'héroïsme raciniens, mais sa tragédie n'est-elle pas déjà toute réfléchie et moralisante ? L'Allemagne, après les

---

(1) *Umwertung,* § 6. (*W.*, XIII, 4.)

drames de Gœthe et de Schiller, et quand furent épuisées les ressources de la synthèse, essayée par eux, de Shakespeare et de Racine, n'a-t-elle pas fini, avec les romantiques, dans les tours de force d'une casuistique toute cérébrale ? Le livre de *la Naissance de la Tragédie* a donc formulé à grands traits un fait historique général.

Les dernières œuvres de Nietzsche, le *Crépuscule*, les fragments du t. XIII, l'*Ecce Homo*, qualifient au contraire Socrate lui-même de *décadent*. Ils lui reprochent de désagréger, non la tragédie, mais la vie ; et à cette action dissolvante, Nietzsche découvre des raisons inédites.

1° Socrate est le *plébéien* parmi les aristocrates. Quand cet homme d'une laideur légendaire se montre parmi les beaux jeunes gens d'Athènes, il fait scandale. En Grèce la laideur « est déjà presque une réfutation ». Si le beau, selon Platon, peut se définir, « la splendeur du bien », la laideur passe à bon droit pour la figure extérieure du mal. Elle atteste une évolution enrayée par un métissage malheureux, une dégénérescence. Le mufle caricatural de Socrate décèle à lui seul le rachitisme. Il a des hallucinations de l'ouïe qu'il appelle son « démon familier ». Toute une veine bouffonne manifeste en lui un esprit anti-grec.

Une explication gobinienne s'amorce ainsi, mêlée à des théories de Lombroso. Cet anthropologiste avait souligné le *facies* souvent repoussant des criminels-nés. Socrate a-t-il eu l'âme d'un criminel ? Les vices, dont il portait le stigmate sur le visage, les a-t-il eus en lui ? Il en convenait, bien que se targuant de les avoir maîtrisés. Mais il avouait ainsi la désagrégation des instincts, et c'est le nom gobiniste de la décadence (1). De quel mélange de races a pu sortir une physionomie aussi difforme ? Dans les sentines des

---

(1) *Götzendämmerung*, Sokrates, §§ 3, 4. (*W.*, VIII, 70.)

ports méditerranéens, quels misérables métis n'a-t-il pas dû naître de la promiscuité de cent peuples riverains ? A quels matelots phéniciens, à combien d'esclaves syriaques ne se sont pas livrées les femmes du peuple d'Athènes ? Il faut se demander sérieusement si Socrate était grec. Peut-être le socratisme prouve-t-il une grande impureté du sang, comme le christianisme ; et voilà sans doute la raison de leur secrète parenté.

Le désaccord des instincts en lutte engendre dans l'esprit la virtuosité de la dialectique. Nietzsche ne tient compte ni des Éléates ni des sophistes, quand il attribue à Socrate la douteuse gloire de l'avoir inventée. Le goût de l'analyse raisonnante lui paraît populacier. Il lui faut donc un homme de la plèbe, un *tchandala*, un métis, qui l'ait introduite. Dans un milieu d'aristocrates, qui vivent sur une tradition de grand style, le besoin de raisonner sa conduite, est de mauvais ton. On ne suppute pas sur ses cinq doigts la conduite d'un gentilhomme. Démontrer son droit par des arguments logiquement victorieux, cela est juif. A la cour du Roi Lion, seul le renard l'emporte dans l'art suspect de discuter. Peut-être Socrate est-il un Sémite, en tout cas un renard. Quand la dialectique triompha, c'en fut fait de la noblesse athénienne (1).

La bassesse de l'artifice socratique tient à ce que Socrate use de la raison pour se rire de la gaucherie des jeunes hobereaux athéniens. Ceux-ci, hommes d'instinct et de tradition, ne savaient pas rendre compte de leurs actes. Ils avaient dans le sang leur générosité, leur *kalokagathie*. Après Socrate, on veut que la valeur personnelle soit démontrable. Or, le résumé de sa science morale, c'est que personne ne veut se nuire à soi-même. On ne ferait pas le mal,

---

(1) *Götzendämmerung*, Sokrates, § 5. (*W.*, VIII, 71.)

si on le savait nuisible. Un méchant, si on arrive à lui démontrer son erreur, devient bon. Savoir bien raisonner du vrai conduit à la vertu comme à un résultat arithmétique ; et la vertu donne le bonheur mathématiquement. Cette manière de voir sent le marchand de basse extraction (1). Il est plébéien de se faire salarier pour un acte vertueux et de calculer d'avance ce salaire. Toute morale rationnelle garde cette tare originelle. Après Socrate, les jugements moraux dont s'inspirait l'aristocratie grecque, sans y réfléchir, sont déracinés du sol et de la cité. On les dénature, en ayant l'air de les *sublimer* (2). On en fait des Idées pures, dont on peut raisonner. L'âme hellénique, où entrent en conflit l'instinct et le raisonnement, est irrémédiablement déchirée.

Or, Socrate, dans sa plus intime conscience, pouvait-il croire qu'il n'avait pas en lui-même cette incapacité salutaire de rendre compte de ses actes ? Nous n'agissons jamais seuls. Nous obéissons à une âme sociale qui nous a déjà décidés, avant toute réflexion. Tout jugement moral surgit d'un fond irrationnel. Croirons-nous que ce fin psychologue, Socrate, ne s'en soit pas douté ? Sa dialectique se raillait donc elle-même ? Il n'est que trop probable, selon Nietzsche ; et voilà la duplicité vraie du grand ironiste, la ruse souterraine par laquelle il se dupait, que l'on sent toujours présente, et qui fait la vie mystérieuse de son art de raisonner (3).

C'en est peut-être aussi la grandeur. Socrate représente jusqu'à la perfection la décadence athénienne. Dans tout le peuple, et non en Socrate seul, régnait l'anarchie des instincts. Quel frein les vieux Athéniens conservateurs,

---

(1) *Jenseits*, § 190. (*W.*, VII, 120.)
(2) *Wille zur Macht*, § 430. (*W.*, XV, 458.)
(3) *Jenseits*, §§ 191, 212. (*W.*, VII, 121, 163.)

aux croyances usées, pouvaient-ils mettre au monstre intérieur, si longtemps dompté par la discipline des aïeux ? Ils gardaient le vocabulaire grandiloquent des époques glorieuses. Socrate dénoncera le verbalisme creux de cette vertu fatiguée. Contre la tyrannie des instincts déchaînés, il fallait inventer une tyrannie adverse. Le rationalisme fut ce suprême remède. Ni Socrate ni ses disciples n'avaient le choix d'être rationalistes. Il fallait périr ou être raisonnables jusqu'à l'absurde.

Socrate sut donner au rationalisme la forme d'une escrime nouvelle, brillante et redoutable. Il fascinait par là ces orgueilleux jeunes hobereaux d'Athènes, dont l'un, Alcibiade, allait commander la désastreuse expédition de Sicile ; et il abasourdissait les vieux aristocrates, impuissants devant le déclin de leur ville. Mais cette raison limpide, cette froideur faite pour calmer le désordre du sang, est elle-même une maladie. L'ironie qui met en évidence l'usure de la moralité ancienne fait l'aveu de cette décadence ; et Socrate n'ignore pas qu'il en est lui-même gangrené.

Depuis lors, le grand homme grec, l'aristocrate, est en pièces. Le raisonnement discursif de Socrate ne peut en recueillir que les débris. L'homme en Grèce n'est plus qu'un fragment, une qualité partielle ; et le vice principal, c'est qu'il faille discuter abstraitement du bien et du mal pour définir cette qualité. Du même coup, la philosophie cesse d'être une vue générale de l'univers, pour en devenir un modeste fragment, la *morale ;* et cette morale prétend décider de tout. La plus haute cime du savoir, celle où s'étaient rencontrés Démocrite, Hippocrate et Thucydide, on ne l'atteindra plus.

Les écoles socratiques haïssent la science. Entre Aristote, l'école de Mégare et les cyniques, l'entente est complète là-dessus. Après eux, on méprisera les physiciens et les médecins. La science positive sera retardée pendant quinze cents ans. Aux yeux de la morale, c'est gaspiller ses forces que de s'occuper des plantes et des étoiles. Aucun moraliste, obsédés qu'ils sont tous de souci vertueux, n'estimera l'*impartialité* de la science, aucun n'en estimera les *moyens*, qui sont de spéculation pure ; aucun n'en apprécie les résultats, qu'il juge puérils (1).

La solidarité même des savants, le partage entre eux des compétences, le dévouement qui les enrégimente pour une œuvre collective à laquelle ils se sacrifient, les moralistes l'ont en haine, comme tyrannique. Ils tâchent de former des individus isolés dans leur quant à soi, et endurcis contre les coups du sort. La morale veut tout l'homme. L'Église reprendra la même lutte. Les moralistes lui préparent sa casuistique. Toutes les corruptions finissent par se confondre ; et l'on a toujours su que la démocratie et l'esprit de la prêtrise s'entendent dans les bas-fonds.

On ne s'étonnera pas de cette appréciation, si l'on se souvient que la philosophie allemande au XIX^e^ siècle, Hegel seul excepté, tient à consommer la ruine du rationalisme ; et elle n'a guère d'adversaires mieux désignés que Socrate et Descartes. L'attaque de Nietzsche appelle cependant d'autres correctifs.

Socrate, on doit l'accorder, sort des classes populaires athéniennes. Il est fils de sculpteur, d'un de ces artistes modestes, à qui le génie sans doute a manqué, mais sans

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 442, 443. (*W.*, XV, 472)

lesquels la tradition du métier ne se transmettrait pas. Les très grandes œuvres d'une nation artiste ne vivent pas du seul génie. Elles exigent le tour de main du praticien, par qui elles prennent corps. Le Musée national d'Athènes est peuplé de stèles, de sarcophages, de vases, de terres cuites et de bronzes qui relèvent souvent d'un art mineur et familier, mais dont la grâce et le fini n'échappent à aucun homme de goût. Socrate a exercé jeune cette profession paternelle de marbrier et de sculpteur. Dans la série des philosophes grecs, il représente la τέχνη, le sens et la science du métier (1).

Loin d'être hostile à la beauté, Socrate sait comment elle naît : d'un effort prolongé, qui la tire des ténèbres selon des règles imposées par la résistance des matériaux. Il crut de même que l'ἀρετή, la grandeur humaine, se transmet et se réalise par des secrets de métier. On ne l'improvise pas. Il ne suffit pas, pour l'acquérir, d'une intuition confuse, ni de paroles imprécises. Les idées morales, pour façonner l'homme, exigent un contour ferme. Les Grecs recherchent l'ὅρος dans le λόγος ; et cette plastique intellectuelle représente une très authentique tradition athénienne.

Du dehors cependant le commerce athénien importait non seulement des richesses, mais des coutumes, des croyances étrangères. Il ne suffisait pas de les mettre aux prises, comme les sophistes. Pour qu'un arbitrage fût possible, il fallait, dans cette diversité, découvrir un fond commun. L'œuvre de Socrate marque ce grand événement, la naissance de la Raison. Par là seulement l'Europe se détacha de l'Asie. Ainsi les artisans attiques, asservis d'abord à des formes égyptiennes, mycéniennes, égéennes, inventèrent

---

(1) Là-dessus de judicieuses réflexions dans KARL JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1925, t. I.

à la fin leur *canon* propre, une beauté idéalisée qui, par les grands sculpteurs, Phidias, Iktinos ou Praxitèle, entra dans le marbre. Ce fut de l'irréel, mais fixé dans d'éblouissantes images ; et, malgré eux, les hommes se modelaient sur elles. La raison grecque est une de ces normes inventées pour pétrir la résistante matière humaine ; et ce n'est pas un hasard, si Socrate est né d'un sculpteur.

II. — Le philosophe-prêtre : Platon

Parmi ces apports du dehors, il y eut, par malheur, l'esprit sacerdotal. Hérodote en avait connu bien des formes en Asie-Mineure. Platon s'en imprégna en Égypte ; et l'Égypte l'avait reçu de l'Inde. Par le livre de Paul Deussen, Nietzsche avait connu le Védânta, et cette connaissance le servit à souhait. La spéculation des Brahmanes n'est pas encore séparée de leur religion. Il sera toujours prudent d'y revenir pour dépister les survivances sacerdotales qui subsistent chez les philosophes, même aux époques où ils sont devenus les rivaux des prêtres. Comme le prêtre, le philosophe aspire à l'autorité la plus haute ; et, à moins d'être roi, il se juge frustré. Pour s'emparer du gouvernement des âmes, il use des mêmes moyens que le prêtre. Ces moyens machiavéliques apparaissent dans le Védânta avec une grandiose magnificence.

On y voit aux prises deux systèmes contraires qui se relayent : un système exotérique et un autre, secret. Le premier se tait, quand l'autre parle. Le message du premier crée l'état d'âme où la vérité du second sera perceptible (1). Toute philosophie désormais sera entachée de duplicité ; et il le faut bien, puisqu'elle a son origine dans la prêtrise.

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 140, 141. (*W.*, XV, 247, 248.)

De toute nécessité, puisqu'il doit guérir des excès, le philosophe aura pour tâche de joindre des contraires. Pour les souffrances du devenir, où trouver des remèdes, si ce n'est dans l'immobilité de l'être ou du néant? Ainsi, toute affirmation de la vie devra être atténuée par une dose de renoncement. Ce conflit se répète dans la dispute entre les Éléates et Héraclite. Mais il ne peut trouver d'apaisement que dans un même esprit. Platon sera le premier à tenter cette synthèse des contradictoires ; et son effort sera renouvelé par Hegel. Mais ne devine-t-on pas l'arrière-pensée de Nietzsche ? Nous croyions close, par l'échec de Hegel, la série des grands systèmes constructifs. Nietzsche reprendra et croit réussir la grande synthèse abandonnée. On ne l'aura jamais compris, avant d'avoir marqué l'emplacement exact des piliers opposés, entre lesquels il jette une arche de conciliation.

Nietzsche ne sera donc pas exempt de la sombre ambition platonicienne. Depuis les Indous, le prêtre prétendait assurer notre salut par les seules vertus qui sont les siennes. Le philosophe nous élève par échelons jusqu'à sa perfection propre, qu'il tient pour la plus haute. Il renouvelle toutes les valeurs, et juge non avenu ce qui emporte l'estime des autres hommes. Le prêtre ouvrait un abîme entre les *valeurs sacerdotales* et les *valeurs séculières*. Pareillement le philosophe. Seul il connaît le vrai, c'est-à-dire Dieu. Il sait la fin et il sait le chemin. Il revendique l'infaillibilité (1). Mais à l'égard des rivaux, il affiche un scepticisme sans bornes ; et ses rivaux, ce sont d'abord les savants. La bataille entre la métaphysique et la science a commencé aux Indes ; et elle n'est pas terminée. Le philosophe se réserve une forme de connaissance, pour laquelle il conteste à

---

(1) *Wille zur Macht*, § 446. (*W.*, XV, 474.)

l'homme de science toute qualité. Machiavéliquement, il prolonge son alliance avec les prêtres, depuis longtemps rompue dans son esprit. Par là il s'assure la complicité du sacerdoce. Toute objection élevée contre son sytème passera pour un attentat à la religion, à la morale, à l'ordre social. Procédés de combat familiers à tous les clergés. Mais le philosophe ne respecte même pas l'État. Quelle autorité le ferait reculer, puisque le Roi vrai, c'est lui ? Pour régner, il se fera le restaurateur des croyances, des vertus, des institutions anciennes qu'il méprise. Il a besoin de s'appuyer sur la pensée grégaire. Si l'autorité laisse la religion périr, le philosophe appellera les dieux du dehors. Il appellera surtout les maîtres étrangers. N'a-t-on pas vu Platon glorifier les plus vieilles disciplines spartiates ? N'a-t-il pas appelé au secours Dion, tyran de Sicile ?

Comment un tel homme a-t-il pu accepter la dialectique de Socrate ? Il l'a accueillie comme un grand musicien ramasse aux carrefours les chansons populaires, sur lesquelles il brode. Dans la grave orchestration orientale de Platon, cette chanson des rues athénienne apporte ses trilles, comme un effet bouffon. Il n'eut pas l'astuce plébéienne de Socrate. Il reprit de lui pourtant l'antinomie foncière, non résolue, celle de l'instinct et de la raison. Il prétendit démontrer que d'eux-mêmes la raison et l'instinct tendent à une fin commune, le Bien, c'est-à-dire Dieu.

Alors, sans doute, la prêtrise aurait raison. Platon a-t-il réinventé ou plagié les grands sophismes substantialistes des Indous ? Il n'importe, puisqu'il les reprend. Les mots, chez Socrate, désignaient des concepts. Chez Platon, ils recouvrent des substances. Une extraordinaire région peuplée de ces fantômes, l'Être, la Chose, l'Égalité, le Même et l'Autre, devient le séjour habituel de l'intelligence, faite à l'origine pour reconnaître et situer des objets sensibles. Les attributs y sont confondus avec les

choses ; et les choses paraissent douées d'unité et de permanence, quand, très évidemment, elles s'écoulent dans une constante diversité. Régression grave qu'une telle pensée, si orgueilleuse de sa prééminence. Car ce sont là de vieux thèmes de la pensée la plus primitive. Pour des animaux très inférieurs, pour les mollusques, les choses peut-être *sont* et *demeurent*. Ces aperceptions confuses se fixent dans les réactions musculaires. Elles se retrouvent encore dans les cris, dans les mots. Croit-on si aisé, à travers le réseau de nos réflexes, de saisir la *qualité* pure et la donnée immédiate des sens ?

Dans ce milieu fumeux, la dialectique cherche son sentier. Elle s'empare de ces abstractions de notre préhistoire mentale pour construire un labyrinthe, où l'on accède, dit le philosophe, par une méthode unique. Depuis lors, on crut que les Idées existaient seules, et que le concret était une fiction (1). Il se déduisait de là que l'âme elle-même vivait, comme une substance séparée, dans une région d'éternité. Cependant Platon ne considère pas comme démontrée cette immortalité de l'âme, qu'il enseigne. C'est là son chef-d'œuvre. Il a l'air d'en appeler à la raison ; et, quand il touche aux vérités dernières, il compte sur notre bon vouloir ; il invoque la foi aux mystères (2). Le jeu dialectique sert ici à une admirable jonglerie. Contre Platon, Nietzsche reprend tous les arguments imaginés par la verve railleuse de Timon : « C'est un hâbleur, qui n'est pas dupe des mensonges qu'il invente. » Nietzsche redit en termes modernes : *ein grosser Cagliostro* (3).

Qu'on ajoute le concept de l'homme parfaitement bon,

---

(1) *Umwertung*, § 46. (*W.*, XIII, 23.)

(2) *Jenseits*, § 191. (*W.*, VII, 122.)

(3) *Wille zur Macht*, § 428. (*W.*, XV, 457.) — Müllach, *Fragm. phil. graec.* I, 89, cité par V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, p. 82.

juste et sage, et l'épouvantail du « philosophe » antique est construit. Tout au sommet des êtres trône l'Idée pure, c'est-à-dire Dieu. Celui qui approche le plus près de lui, c'est le « philosophe », qui monte à lui par l'échelle de la dialectique (1). Seul il sait nous mener au séjour divin par la main. Le mythe d'un Rédempteur qui descend chez les souffrants, pour les ramener à Dieu, est alors tout prêt. Le lutteur déçu dans toutes ses ambitions séculières goûte un orgueilleux réconfort à vivre dans ce monde froid des Idées et à se croire le Sauveur du monde. La distance est-elle grande de cette philosophie au christianisme ?

III. — Le bouddhiste grec : Pyrrhon

L'homme qui, dans la série des philosophes grecs, tient une place comparable à celle de Jésus, c'est Pyrrhon. Il est venu tard. Il a vu Alexandre et les ascètes de l'Inde(2). La grande lassitude grecque de la décadence s'exprime en lui, comme en Jésus la lassitude juive. Son doute fatigué proteste contre le zèle combatif des dialecticiens. Il ne croit plus assez à l'importance des affaires humaines pour en discuter. Il se garde de toute science, de tout esprit, de tout ce qui enorgueillit les hommes. Pour la première fois,

---

(1) *Wille zur Macht*, § 430. (*W.*, XV, 459.)

(2) Tout ce que Nietzsche écrit sur Pyrrhon se ressent de V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, p. 73-74 : « C'est l'exemple des gymnosophistes et des mages de l'Inde qui l'a amené à ce point. C'est dans l'Inde qu'il s'est assuré que la vie humaine est peu de chose et qu'il est possible de le prouver. » V. Brochard ajoute : « Nous connaissons mal la pensée de ces sages de l'Orient. Mais si, comme il permis de le penser, c'est surtout des préceptes du Bouddha qu'ils s'inspirent, on voit la distance qui les sépare du Grec savant et subtil. » Pour Nietzsche, cette distance entre Pyrrhon et les boudhistes est très faible.

dans les pyrrhoniens, l'âme grecque sent s'éteindre son furieux désir de vaincre, de remporter le prix, sa volonté agonistique. Ceux qui triomphaient dans le crédit public, c'étaient les disciples de Socrate, de Platon, d'Héraclite. Pyrrhon, par Protagoras, revint à Démocrite. S'il use du raisonnement, c'est pour combattre la présomptueuse raison. Toute sa doctrine répudie le vieux sorite qui, chez Socrate et Platon, mène du savoir à la vertu, et de la vertu au bonheur.

Car la vie véritable, selon Pyrrhon, ne se guide pas par le savoir. La sagesse ne nous rend pas sages. Être sage, c'est d'abord renoncer au bonheur, où les Socratiques prétendaient nous mener. Par raffinement, une telle philosophie choisira la simplicité. Pyrrhon vit parmi les humbles ; il tâche d'aimer et de croire ce qu'ils aiment et croient. Leur ingénuité intellectuelle exerce sur lui plus d'attraits que le savoir des forts. Au milieu d'eux, il sent son cœur se réchauffer. Il se plaît à être confondu avec eux. Se mettre avec eux sur le pied d'égalité, c'est une dernière victoire remportée sur lui-même.

Pyrrhon partage donc sa maison avec sa sœur Philiste, une sage-femme. Il va au marché vendre lui-même ses porcelets et n'en a pas honte (1). Il déguise sa sagesse sous un manteau de loques. Rien n'émeut sa douceur et son infatigable patience. Il vise à l'apathie souriante, à cette πραότης, où il a fait consister la vertu, et dont la lumière voilée éclaire plus qu'elle ne brûle. Cette douceur le narcotise. Elle est son secret pour entrer dans le grand repos, la forme de bouddhisme que pouvait enfanter la race raisonneuse des Grecs, quand, par lassitude, elle prit le

---

(1) V. Brochard, *Ibid.*, p. 69. « A l'occasion, il vendait lui-même au marché la volaille et les cochons de lait. Indifférent à tout, il ne dédaignait pas de nettoyer les ustensiles de ménage et de laver la truie. »

parti de ne plus raisonner (1). Ce fut par Pyrrhon, le seul philosophe original, qui ait paru en Grèce après Platon, que s'acheva la décadence grecque.

II. — LA PHILOSOPHIE MODERNE

La philosophie moderne repasse par les mêmes sophismes, mais elle en offre des variantes pires, parce qu'elle chemine dès le début à travers l'épaisseur chrétienne. Nietzsche a peu connu les grands philosophes de la Renaissance italienne, si chers à Heinrich von Stein. Il leur trouvait sans doute des ressemblances avec les Ioniens, qui ont, depuis, frappé les historiens (2). Il ne remonte pas si haut, mais il voit en Descartes le philosophe de la magnifique noblesse française du XVII^e^ siècle. Un tel siècle avait le droit de méconnaître l'hétérogénéité foncière de la raison et de la passion. En cette fougueuse race d'hommes, les Français du temps de Louis XIII et de Louis XIV, il subsiste beaucoup du fauve. Peut-être avait-elle besoin de la rigoureuse discipline rationnelle pour dompter son énergique vouloir.

Descartes n'est pas dupe de son rationalisme. Si un malin génie nous faisait voir l'évidence où elle n'est pas, tout peut-être se passerait comme dans notre connaissance actuelle. Comment donc savoir si nous ne sommes pas dans l'illusion ? Dieu seul nous garantit notre mémoire et la vérité de nos idées claires et distinctes. Autrement dit, la confiance en notre raison est un acte de foi (3). Nous croyons

---

(1) *Wille zur Macht*, § 437 (*W.*, XV, 467-468) : « Ein Buddhist für Griechenland. »

(2) V. KARL JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1893.

(3) V. FRITZ KRÖKEL. *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche*, 1920, p. 80.

en notre raison parce qu'elle nous permet de façonner l'homme, selon un modèle choisi par nous. Ce vieil officier parle de la philosophie comme d'une stratégie : « Les découvertes d'un savant se comparent, dit-il, à une succession de batailles qu'on livre à la nature », donc aussi au naturel humain. Mais qu'une autre foi se glisse dans notre foi rationnelle, ce sera peut-être la décadence (1).

I. — La décadence du cartésianisme

La corruption s'introduisit par l'esprit juif et par l'esprit chrétien.

1° *La corruption juive : Spinoza.* — Ce que nous offre Spinoza, c'est la métaphysique d'un homme souffrant, étranger aux passions, et qui, devant les privations que sa débilité lui impose, refuse de s'en dire malheureux. Il lui reste la lucidité de sa pensée. Incroyablement dépourvu de tous les dons de l'artiste, il n'existe que par une virtuosité de logicien dont il fait étalage jusqu'au pédantisme (2). Il ne croit au monde qu'à la pensée claire. Pour lui, il ne manque rien à la perfection de l'univers, si on peut le penser clairement. Interrogé par l'entendement et par la raison, l'univers se révèle tel qu'il est, c'est-à-dire dans son aspect éternel.

Et alors que manquerait-il à l'homme ? Par la raison, il participe à la pensée même de Dieu. Quel plus haut sentiment de puissance lui donner que celui d'être associé à la puissance créatrice? Il y trouve en outre la quiétude, le grand silence èt la plus haute spiritualité, avec je ne sais

(1) *Umwertung*, § 130. (*W.*, XIII, 55.)
(2) *Umwertung*, § 9. (*W.*, XIV, 9.)

quelle palpitante impatience de se fondre dans l'amour de Dieu, qui est à elle seule une joie de vivre (1).

Là pourtant commençait la décadence, reconnaissable à d'infaillibles stigmates. Les métaphysiciens décadents ont peur des passions, parce qu'elles sont causes des plus grandes douleurs. Concevoir Dieu comme la négation du mal, n'est-ce pas concevoir la négation des passions comme plus essentielle que la vie (2) ? On sent chez Spinoza un regret de l'ancien Dieu tout-puissant des juifs : *Deus, sive natura*, a-t-il coutume de dire. Mais si tout dans la nature se produit par la puissance divine, il n'y a plus de libre arbitre humain. L'homme ne peut commettre aucun mal. Le mal ne peut résider que dans son imagination, prompte à enfanter des fantômes et d'abord l'idole de son libre arbitre. Il est donc innocenté pour toujours. Or que devient, devant cette métamorphose, le Dieu Juge et courroucé de l'Ancienne Loi ? De son Dieu évidé, Spinoza fait un tissu de causes rationnellement enchaînées. Concevant Dieu à sa propre image, il se le représente comme un logicien, qui pense et ne sent pas.

Peut-être Nietzsche se trompe-t-il. Il a lu Spinoza avec ravissement en 1883. Il l'a approuvé de nier les causes finales. Comment alors a-t-il pu oublier que l'enchaînement rationnel des modes abolissait une conception courante et tout anthropomorphique de la causalité ? Il s'est mépris sûrement aussi sur cette « tendance à persévérer dans l'être », dont Spinoza fait une loi de l'existence. Il la croit opposée au devenir et étrangère au désir. Or le désir au contraire en procède, étant, en quelque sorte, l'effort de l'univers pour faire passer en nous toute sa quantité d'être.

---

(1) *Umwertung*, § 407 (*W.*, XIII, 179.)

(2) *Wille zur Macht*. § 576 (*W.*, XII, 72) : — *Umwertung*, § 44. (*W.*, XIII, 20.)

La joie est donc le sentiment exalté qui nous vient de ce que notre puissance de vivre est accrue par la collaboration des mondes (1). Il n'y a pas en Dieu cette froideur intellectuelle imaginée par Nietzsche. Dieu s'aime d'un amour infini, et son existence est comme réchauffée de tous les sentiments qui vivent dans le monde créé par lui ; en sorte que l'amour de l'homme pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme sont un seul et même sentiment.

Mais sous cet amour, Nietzsche retrouve la haine éternelle des Juifs. La « flamme juive », qui conquit le monde par saint Paul, veut pour aliment toute la réalité existante. Elle la conquiert en l'intellectualisant. Dieu même, ne pouvant plus être le Dieu tout-puissant d'un peuple soldat, est devenu intelligence impassible (2). Alors peut-être n'est-on plus loin du mysticisme chrétien d'un Pascal.

2° *La corruption chrétienne : Pascal.* — La dette de Nietzsche envers Pascal n'est plus à évaluer ici (3), mais il faut rappeler sa douleur d'avoir vu brisé par le christianisme un tel homme. Dans le sentiment complexe de Nietzsche à l'égard du christianisme, c'est le grief le plus fort. Nietzsche, on l'a vu, ne touche pas à la personne de Jésus. Mais quand cette « morbide beauté », cette « captieuse et féminine séduction », ou encore cette calomnieuse éloquence du christianisme, surprend les âmes les plus vigoureuses à leurs heures de lassitude, pour énerver leur courage et insinuer l'angoisse dans leur cœur, la patience de Nietzsche est à bout. Car c'est l'indice que les valeurs inférieures prétendent régner : elles paralysent, comme

---

(1) L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 1923, p. 123.

(2) C'est donc là le sens des vers obscurs de Nietzsche sur Spinoza : « Am Juden-Gott frass Juden-Hass ! — Einsiedler, hab'ich dich erkannt ? » (*W.*, VIII, 361.)

(3) V. *Les Précurseurs de Nietzsche*. pp. 170 sq.

un venin, les instincts généreux des forts, au point que leur force se tourne contre eux-mêmes et qu'ils meurent de toutes les misères du remords chimérique et du mépris de soi. Ce renversement de toute hiérarchie morale ne se supporte pas sans révolte (1).

Descartes, comme Pascal, tenait l'homme pour un monstre, pour un chaos. Mais ce monstre, Descartes le dompte ; ce chaos, il y met de l'ordre par la raison. Pascal le juge indomptable, impossible à ordonner, si ce n'est par la foi chrétienne. Cela équivaut à dire que dans la maladie l'homme est plus parfait que dans l'état de santé (2). On en vient nécessairement à penser ainsi, quand on a la terreur des peines éternelles. Une si grossière superstition a eu raison d'un Pascal. La recherche de la vérité comporte un risque. Dans son fameux « pari », Pascal pouvait parier pour la vérité, au risque de la damnation (3). Il a préféré la chimère du salut éternel. Ce faible courage montre un cœur affaibli par les excès de la contrition ; et il n'y a rien de tragique comme le spectacle d'une âme royale réduite en esclavage. Ainsi finit le cartésianisme.

Deux grands événements faillirent au XVIII^e^ siècle arrêter la déchéance : 1° le scepticisme de Hume ; 2° l'hédonisme d'Helvétius, d'où sortirent plus tard Bentham et l'utilitarisme anglais. La sophistique grecque sembla renaître. Elle a gardé, même de notre temps, une force émancipatrice certaine. Si Nietzsche n'insiste pas, c'est que cette « philosophie des lumières » a été aussitôt étouffée par les

---

(1) *Wille zur Macht*, § 252. (*W.*, XV, 329.)
(2) *Ibid.*, § 227. (*W.*, XV, 308.)
(3) *Ibid.*, § 929. (*W.*, XVI, 323.)

éternels ennemis de la liberté de l'esprit, les Allemands. Après la décadence par les Juifs, par les mystiques catholiques, vint la décadence par les pasteurs protestants. Elle fut pire, si du moins le médiocre est plus désastreux que la corruption.

II. — Le philosophe-pasteur : Kant

Tous les philosophes allemands ont dans les veines du sang de prédicant. Nietzsche connut, dans sa chair, cette fatalité (1). « Le pasteur protestant, ajoute-t-il, est l'aïeul de la philosophie allemande. Le protestantisme en est le péché originel (2). » L'empoisonnement profond par l'*orgueil* idéaliste, nous le devons à cette théologie luthérienne, qu'on nous a inoculée. L'idéalisme protestant a tous les vices de la prêtrise, avec une bonhomie pataude en plus. Il manie d'une main plus lourde les grandes idées, qu'il oppose aux douceurs de la vie, aux exigences des sens, à la raison. Il recommence devant nous de vieux escamotages trop connus pour faire encore des dupes. Le mysticisme du moyen âge catholique avait enfanté de sublimes aberrations. Le protestantisme pousse à la sélection des médiocres. Il ne forme plus de grands ascètes extasiés, mais une espèce moutonnière, moyennement vertueuse, dont il fait l'idéal absolu.

Nietzsche jugea le moment venu de déclarer la guerre à ce luthéranisme débilité. Il ne met plus ici en question la vérité du christianisme, l'historicité de sa légende, l'existence de son Dieu, l'extraordinaire cosmographie et la science

---

(1) *Antichrist*, § 8 (W., VIII, 223 sq.)

(2) *Antichrist*, § 10. (*W.*, VIII, 225.) — On se rappellera que, pour Kuno Fischer, Fichte est avant tout un prédicateur, et que Boutroux avait repris cette thèse.

naturelle paradoxale que le christianisme prétend faire durer. Il s'en prend à sa morale. Il jure de la traquer dans ses derniers recoins. Il ne s'attaquera plus à des subalternes, comme autrefois dans son pamphlet contre David-Friedrich Strauss, mais au nom le plus respecté, à l'initiateur, à Kant. Au moment où la mode philosophique essayait un « retour à Kant », le mérite était plus grand qu'il ne semble aujourd'hui de résister.

Nietzsche s'étonne de l'ascendant qu'a pu prendre en Europe un petit bourgeois de Koenigsberg tout engoncé dans la lourdeur pédantesque des villes de province allemandes. Comment d'une telle médiocrité sociale serait-il sorti une supériorité intellectuelle ? De fait, Kant ne s'est pas imposé par son génie ; mais les intérêts qu'il flattait l'ont porté.

Il s'est servi de la logique des incroyants pour démontrer que certaines croyances morales sont irréfutables, étant hors de la portée de l'entendement. Son astucieux scepticisme a barré toutes les avenues qui prolongeaient dans l'au-delà les explorations de la raison raisonnante. L'intelligence se refusa le droit d'analyse, quand nos besoins d'adoration sont en cause. Cette singulière raison, qui se met des œillères à elle-même, s'appela *Raison pure* ; et la nouvelle raison qui, à coups de postulats, affirme ce qu'elle se dit incapable de démontrer s'appela *Raison pratique*. On ruinait à la fois le rationalisme cartésien, le scepticisme écossais, et la nouvelle science naturelle, à l'immense acclamation de tout l'obscurantisme européen (1).

On a fait à la philosophie de Kant des objections plus originales que Nietzsche ; on n'en a pas fait de plus justes. Il faut se souvenir, en signalant brièvement la monotonie de

---

(1) *Wille zur Macht*, § 251 (*W.*, XV, 328) ; — *Antichrist*, § 10. (*W.*, VIII, 226.)

ces arguments, que Nietzsche prétend fonder une *histoire comparée des philosophies* et en montrer, sous la couleur sentimentale variable et sous le vêtement social changeant, les sophismes permanents.

1° Le premier sophisme est celui qui, depuis le Védânta jusqu'aux plus récents pragmatistes américains a fait dévier la philosophie vers la prêtrise (1). On imagina, par delà le réel, un monde à la fois inconnaissable et tout conforme à nos besoins de sentiment. Il est inconnaissable, parce que notre intelligence n'a de prise que sur des phénomènes. Mais cette seule qualification de *phénomènes* ne préjuge-t-elle pas ce qui est en question, à savoir qu'il y a des *choses en soi* ? Or, une fois qu'on leur fait habiter une région séparée des phénomènes, quel lien peut les unir à ces derniers, le lien de causalité n'étant concevable qu'entre des objets sensibles ? Quels rapports surtout imaginer entre les choses en soi, puisque notre entendement ne nous permet pas de les concevoir (2) ?

Pour Nietzsche, ce que nous appelons l'*essence* d'une chose, c'est une perspective dans laquelle nous la voyons, une évaluation. Les *choses* sont fabriquées par des êtres qui pensent, sentent et veulent. Et le sujet pensant, à son tour, est une chose fabriquée, une notion simplifiée pour désigner l'énergie complexe qui pense et qui sent. Il n'y a pas de *choses* sans ce moi qui les pense ; et il n'y en a pas sans d'autres choses, qui sont en relations avec les premières ; et ces relations seules, à vrai dire, les délimitent et les individualisent. Il n'existe donc pas de *choses en soi*. Les *qualités* sensibles sont à la fois les données immédiates et les bornes dernières que nous puissions atteindre. Entre la région transcendante, où Kant transporte les choses en

---

(1) *Umwertung*, § 23. (*W.*, XIV, 16.)
(2) *Wille zur Macht*, §§ 553, 554. (*W.*, XVI, 59.)

soi, et les phénomènes, on ne conçoit pas de communication. Notre « caractère intelligible », s'il s'affirme dans ces régions éthérées, ne se traduira jamais dans le monde d'ici-bas.

2° Alors comment serions-nous soumis à une *morale impérative*, dont la loi nous viendrait de la région des *noumènes*. On parle d'un homme tel qu'il doit être. Oserait-on parler d'un arbre obligé de se conformer à un archétype éternel? Avouons plutôt que nous sommes mécontents de notre nature sensible. Kant nous propose d'en secouer le joug. La morale kantienne fait appel à la révolte ; elle relève de la « morale des esclaves », bien qu'elle s'applique à des esclaves en état de rébellion.

Alors se déroule, une fois de plus, la chaîne des sophismes serviles. Qui en effet a le droit de condamner même un seul de nos actes, dans son plus infime détail ? Tout se tient, et les plus petits faits sont indispensables à l'ensemble. Une légère injustice sert peut-être de support à tout l'avenir ; et c'est l'univers que je condamne en la condamnant (1). Ou bien dira-t-on que, les âmes étant égales, je n'ai pas droit à une injustice ? C'est la vieille hypothèse chrétienne. Kant nous prescrit une maxime qu'on puisse universaliser. Comment l'universaliser, puisque les hommes sont irréductiblement différents ? Pourtant la vertu, le devoir, le bien prescrits à tous, Nietzsche ne les nie pas. Il les juge insuffisants. Un commandement commun à tous ne peut légiférer que pour les régions inférieures de l'humanité. En tant qu'ils se ressemblent, les hommes peuvent obéir à une même loi. Mais ils ne se ressemblent que par leurs petitesses ; leurs plus précieuses qualités passeront à travers les mailles d'une loi si lâche. Fichte et Emerson, plus noblement, exigeaient de chacun ce qu'il peut donner de plus personnel. « Fais ce que toi seul peux faire, ce qu'aucun autre ne fera

(1) *Wille zur Macht*, §§ 331-333. (*W.*, XV, 380-381.)

à ta place », voilà la loi difficile, taillée à notre mesure. La vie réclame de nous que nous *inventions* notre vertu, pour nous montrer au dehors tels que nous étions déjà dans les profondeurs.

Cette loi, où nous entendrions la propre voix de notre énergie intérieure, ne la suivrions-nous pas avec joie ? Non seulement Kant y reste sourd, mais l'accent joyeux de cette voix le met en défiance. Étranger à l'art, comme les pires prédicants puritains, il fait de nous les automates du devoir. A ce compte une suggestion hallucinante des mobiles moraux suffirait. Les aphorismes frénétiques de Max Stirner sur le mono-idéisme moral portent à plein contre la morale kantienne, et on s'étonne qu'elle ait pu se produire, quand déjà Gœthe et Schiller rêvaient d'une civilisation tout artiste.

3° Mais Kant, en véritable luthérien, songe à la régénération. Sans elle toutes les vertus humaines sont de brillantes et fugitives nuées. Cette régénération exige la transformation complète de notre *caractère intelligible*. Seul il est libre ; seul il décide de ce que sera notre caractère empirique. C'est en lui que réside le « mal radical ». L'apôtre Paul avait raison de dire : « Il n'y a pas un seul saint, non, pas un seul. » De ce mal, peut-on extirper en nous le germe ? Il y faudrait une création nouvelle de l'homme, ou bien l'anéantissement ; et ce serait là du Schopenhauer pur. En ce sens on est fondé à soutenir, comme on l'a fait parfois avec excès, que la morale de Kant prépare le pessimisme (1). Et comme, par surcroît, il ramène la sensibilité du XVIII^e^ siècle, comme il met J.-J. Rousseau au service de Luther, et se fait un sectateur des billevesées révolu-

(1) *Umwertung*, § 446 (*W.*, XIV, 220) ; — *Wille zur Macht*, § 17. (*W.*, XV, 154.) — Sur cette question du pessimisme kantien, V. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, pp. 297, 620 sq.

tionnaires, Nietzsche conclut : « La décadence allemande, sous forme de philosophie, c'est Kant (1). »

III. — Le bouddhiste moderne : Schopenhauer

Schopenhauer marque l'aboutisssement de cette décadence ; il n'en porte pas la responsabilité. Nietzsche, malgré sa palinodie, a gardé à Schopenhauer une estime plus complète qu'à la philosophie kantienne. Il voudrait nous faire croire qu'il a goûté en lui surtout le courage aventureux, l'audacieux scepticisme et une philosophie tragique qui était un luxe permis dans un siècle de force (2). On y respire, dit-il, le souffle même de Platon. Ce qui détachera Nietzsche de lui, c'est que Schopenhauer demeure un homme du XVIII^e^ siècle, non seulement sensible, mais, en dépit de ses accès cyniques, inondé de toutes les larmes de Kotzebue (3). Sans être chrétien, il retourne à Pascal, en ce qu'il croit à la monstruosité de l'homme, de ses instincts et de son histoire. Nietzsche lui accorde cependant une robustesse animale plébéienne, plus probe, plus soumise au réel, que nous estimons, sans l'admirer, dans les hommes du XIX^e^ siècle.

La critique, par laquelle Nietzsche croit l'anéantir, est dispersée sur de multiples feuillets, mais se réduit à un petit nombre de chefs ; et, tout compte fait, elle reproduit les objections qui valent contre Kant.

1° A coup sûr, Nietzsche tombe juste, s'il reproche à Schopenhauer de renouveler le sophisme du monde transcendant. C'est l'argument auquel il en revient toujours,

---

(1) *Antichrist*, § 11. (*W.*, VIII, 227.)
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, § 370. (*W.*, V, 324 sq.)
(3) *Umwertung*, § 246. (*W.*, XIII, 107.)

pour marquer le vice de toute métaphysique depuis les Indous. On ne le désapprouvera pas de blâmer en Schopenhauer le procédé assez grossier par lequel il peuple cette région de l'au-delà. A vrai dire, Schopenhauer, avouant son stratagème, ne considère que comme une approximation la métaphore qui lui permet de concevoir la *chose en soi* à l'image de notre vie propre (1). Il choisit parmi les phénomènes de l'âme cet « appétit » de Spinoza, qui, chez tout être « tend à persévérer dans l'être ». En faut-il davantage pour montrer que toute la corruption juive imprègne cette philosophie ? Ainsi pourtant est née la théorie du *vouloir-vivre* schopenhauérien (2).

Après avoir emprunté cette notion du vouloir, Schopenhauer ne l'a plus jamais critiquée. Il croit la volonté faite de désir, d'instinct sensible, et n'y discerne pas la force qui maîtrise les désirs, les dirige et les limite. Puis, effaçant toutes les limites individuelles, il fait de cette volonté amorphe la substance des mondes. Il l'a vidée de tout dessein, il l'a aveuglée. Il lui a été facile de la déverser dans toutes les créatures, puisque rien ne la particularise.

2° Les vivants, aveuglément entrechoqués, comment les gouverner par une norme commune ? Elle tient dans un pauvre précepte : *Neminem laede, omnes juva.* C'est nous enjoindre, une fois de plus, la morale de l'égalité. Je dois traiter tous les hommes comme mes pairs, et les aider. Mais les aider à quoi ? A vivre une vie dont on ne sait pas le sens ? Ou bien fera-t-on du moins un sort à part aux intelligences supérieures ? On sait que, chez Schopenhauer, l'intuition la plus haute, c'est-à-dire celle de l'artiste, atteint les Idées pures de toute souillure ; et elles nous guident dans la trouble séduction du désir. A quoi Nietzsche répond

---

(1) *Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 122 sq.
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, posthume, § 29. (*W.*, XII, 16.)

que c'est là une chimère. Connaître, c'est encore créer, c'est-à-dire engendrer ; et il n'y a pas de « connaissance immaculée »(1). Notre connaissance saisit le réel à proportion du vouloir qui la gonfle. Si Schopenhauer l'ignore, c'est que peut-être, au fond, il ne croit pas aux intelligences supérieures, connaissant les Artistes et les Philosophes. C'est pourquoi il subordonne l'intelligence à la bonté ; et la plus haute cime de la pensée est atteinte quand on a reconnu que rien n'a de sens. Par là toutefois nous sommes descendus en plein nihilisme (2).

3° En effet si l'état d'âme supérieur consiste à ne plus vouloir, quel autre recours nous reste-t-il? La mort même nous replonge dans le vouloir commun, insatiable et méchant. Le schopenhauérisme ne nous laisse pas même la ressource de nous perdre en Dieu. Car cette volonté, que Schopenhauer place au cœur des mondes, il n'a jamais voulu la diviniser. La marche des événements se poursuit avec une triomphale absurdité. Reconnaissons ici toute l'ancienne corruption chrétienne. Car le christianisme seul a conçu le vouloir comme inintelligent et malfaisant jusque dans sa racine. Or il subsiste peut-être plus d'une manière inconnue de devenir un Dieu. Celui-là serait le Philosophe Réformateur qui découvrirait une de ces possibilités divines. Ce n'a pas été Schopenhauer.

IV. — Le philosophe officiel : Hegel

Une grande espérance avait surgi avec Hegel. La période gœthéenne finissante et le romantisme allemand avaient

---

(1) C'est le sens exact du chapitre *Von der unbefleckten Erkenntniss*, dans le *Zarathustra*. (*W.*, VI, 178.) L'expression parodie l' « immaculée conception » de la légende chrétienne tardive. Cette signification sardonique a été méconnue des commentateurs (Naumann, Weichelt, etc).

(2) *Wille zur Macht*, § 382. (*W.*, XV, 154.)

laissé en suspens une tâche paradoxale : concilier l'amour de l'antiquité et la foi chrétienne. Après Herder, Friedrich Schlegel, Novalis et Heine y avaient peiné. Travailler à cette synthèse, c'était proprement la culture allemande nouvelle, encouragée par l'État prussien, propagée par ses professeurs. Hegel, leur maître à tous, reprit l'œuvre de cette conciliation. Il y crut réussir par un secret qu'il appelait sa « dialectique » (1). Toutes les Universités allemandes bientôt l'enseignèrent. Avec quel profit ? Il en résulta un pâle christianisme et un idéal grec débile. En acceptant une orthodoxie chrétienne superficielle, on avait cru pouvoir, sans dommage pour le salut des âmes, s'adonner à une antiquité très étrangère au christianisme. La croyance chrétienne et l'intelligence des choses antiques s'évanouirent à la fois, et se réduisirent à des notions scolaires desséchées. C'est cet « historisme » que Nietzsche a combattu dès sa première période.

Avait-il lu Hegel dans le texte ? On n'en est pas sûr. Mais il le retrouva dans ses disciples. D'abord dans David-Friedrich Strauss, dont la *Vie de Jésus* déployait peut-être les postulats contenus à l'état enveloppé dans la *Philosophie de la Religion* de Hegel. Un autre hégélien de gauche, Max Stirner, était présent dans tous les manifestes d'art de Richard Wagner ; et, jusque dans le *Zarathoustra*, on relève des traces de lui (2). Enfin Nietzsche retrouvait Hegel dans plus d'un théologien prompt à justifier son immobilité par l'aphorisme qui veut que « tout le réel soit rationnel, et tout le rationnel, réalisé ».

Pourtant Nietzsche a-t-il compris autrement que le vul-

---

(1) V. ALFRED BAEUMLER, *Bachofen und Nietzsche*, Neue Schweizer Rundshaur, 5 mai 1928 p. 328 sq.

(2) V. *La Morale de Nietzsche dans le « Zarathoustra »*. (Revue d'Histoire de la philosophie, juillet, 1930.)

gaire cette maxime difficile? Il a tenu longtemps l'hégélianisme pour un système où « des chinoiseries compliquées dissimulent une profession de foi philistine » (1). Il n'espérait plus aérer les vieilles têtes qui restaient enfumées de cette brume et de ce mauvais style.

Nietzsche a repris Hegel, à partir de *Jenseits* (1885). Il a lu de lui alors quelques œuvres dans le texte, probablement la *Philosophie de l'Histoire* et la *Philosophie du Droit*. Après l'avoir pris d'abord pour un « simple manœuvre », un de ces honorables ouvriers qui codifient les évaluations anciennes plutôt que de courir la chance périlleuse d'en inventer de nouvelles (2), il apprit par les Français, par Renan, par Taine, par Paul Bourget à considérer Hegel comme un « événement européen ». La plus haute culture de l'Allemagne nouvelle, il l'aperçut maintenant dans « une force et une finesse du sens historique » sans précédent. L'infirmité de Schopenhauer avait été de rester étranger à cette forte discipline d'histoire et de l'avoir fait méconnaître des Allemands de la dernière génération (3).

Les Allemands se glorifient encore aujourd'hui des éloges que des Français ont trop hâtivement déversés sur eux. La trouvaille proprement allemande dans la philosophie parut donc à Nietzsche cette notion du *devenir*, dont s'étonnait Paul Bourget (4) ? Quand il serait vrai que Hegel

---

(1) *David Strauss, der Bekenner*, § 7. (*W.*, I, 259.)

(2) *Jenseits*, § 211 (*W.*, VIII, 161); *Götzendämmerung*, Streifzüge, § 21. (*W.*, VIII, 133.)

(3) *Jenseits*, § 204 (*W.*, VII. 145); — *Wille zur Macht*, § 366. (*W.*, XV, 405.)

(4) Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, 1883, chap. *Renan*, p. 87 : « [Renan] n'a-t-il pas tout simplement interprété avec son imagination de la vie morale une des idées allemandes les plus opposées à notre génie français? Je veux parler de cette conception de *devenir* pour laquelle nous n'avons même pas de mot national, tant elle nous a été peu familière avant ces trente dernières années. » — V. le développement ingénieux de cette pensée erronée dans Ernest Bertram, *Nietzsche*, chap.

ait prévu ou adopté l'évolutionnisme et une immanente dialectique, par laquelle les espèces vivantes peuvent sortir les unes des autres, encore faut-il reconnaître que toute la philosophie européenne l'a préparée. Les Suisses Haller et Bonnet, les Français Buffon, Barthez, Bordeu et Lamarck, le Hollandais Camper, y ont autant de part que Caspar-Friedrich Wolf, Blumenbach ou Gœthe (1). Et ferons-nous état ici des philosophes français de l'histoire dont Herder s'inspire, et qu'on oublie, même quand il les cite ?

Cette dialectique des contradictoires dévoile-t-elle, comme le croit Nietzsche, l'âme allemande, si déchirée du drame intérieur où se prolonge le conflit racial qu'elle porte en elle, après tant de métissages ? C'est une autre querelle. Pour sortir de cette confusion, l'idée d'un *devenir*, où elle se décante, vient à point. Mais si l'on demande ce qui dirige cette évolution, on retrouve, une fois de plus, la morale. L'arrière-pensée de toute cette philosophie historisante, c'est que Dieu est démontrable comme *devenir*. S'il n'existe pas, du moins peut-on se promettre qu'il existera. Le réel se justifie à mesure qu'il travaille à l'avènement du divin, c'est-à-dire d'une conscience qui, un jour, embrasserait l'ensemble entier des êtres.

Nietzsche appelle cette philosophie une « tentative gothique de donner l'assaut au ciel » (*gothische Himmelstürmerei*) (2). Les barbares hégéliens prétendent forcer le silence effrayant des mondes et y trouver une raison qui en fut toujours absente. Mais, à l'allemande, cette métaphysique se coalise avec le romantisme conservateur et sert

---

Das deutsche Werden, p. 64 sq. Il se peut, au contraire, que, dans Hegel, le temps soit rigide (*Bewegung als Starrheit*), V. BETTY HEIMANN, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927, p. 71.

(1) V. RENÉ BERTHELOT, *Lamarck et Gœthe* (Revue de Métaphysique, juillet-septembre 1929).

(2) *Umwertung*, § 225. (*W.*, XIII, 89.)

les puissants du jour. Le vieux vice platonicien se reconnaît là, et c'est un vice d'Église.

Pourtant cette pensée iconoclaste qu'on y présumait avait attaché à l'hégélianisme la jeune ardeur de Richard Wagner ; et peut-être n'a-t-il pas oublié toute sa jeunesse. Sa musique n'est-elle pas un hégélianisme chantant ? N'y voyons-nous pas toujours aux prises les puissances de l'ombre et celles de la lumière ? Sa « mélodie infinie » n'est-elle pas une dialectique sonore qui berce et dissout les formes, après les avoir enfantées ?

Platon aussi avait discerné l'antinomie qui existe entre l'*être* et le *devenir*, vieille comme le conflit entre brahmanes et bouddhistes. Cette antinomie se traduisait socialement par l'antagonisme entre le Philosophe, initié aux Idées, et la foule vouée aux mobiles croyances. Hegel reprendra cette pensée sociale. L'Esprit, qui absorbe en lui peu à peu les âmes sociales inférieures, la Famille, la Société civile, s'appelle l'État à son sommet ; et son premier soin sera de veiller à ce qu'il ne naisse pas de populace (*dass kein Pœbel entstehe*). Ainsi forcément Hegel, comme Platon, aboutit à un socialisme d'État. L'attachement à l'éternel renouvelle toutes les notions, et, par la révolution, il retrouve la tradition. Ou plutôt, il n'y a de vraiment révolutionnaire que ce qui est au-dessus du temps et ce que le temps, dès lors, ramène jusqu'à la fin des jours.

Par cette persistante nostalgie platonicienne la philosophie allemande demeure romantique. Elle espère revenir à la Grèce par un pont fragile, un arc-en-ciel de concepts vaporeux. Les Pères de l'Église en ont bâti les premières arches. C'est donc par eux que nous retournerons à la terre promise de l'Hellade. Le christianisme, forme dégénérée de l'antiquité, en est cependant le dernier résidu. Il nous en rend le sentiment vivant. Il nous protège contre la barbarie

des rustres du Nord, qui l'emportait par la révolte de Luther [1].

Il est donc vrai que la philosophie allemande inaugure une Contre-Réforme, mais classique jusque dans son romantisme; car, dans son effort pour exhumer l'antiquité, elle retrouvera un jour le temple construit par les Présocratiques.

Ce langage a un sens précis. Il nous faut remonter le cours entier de la philosophie; absorber en nous le bouddhisme de Schopenhauer comme celui de Pyrrhon; le platonisme de Hegel, comme le platonisme original; le conceptualisme moral de Kant, comme celui de Socrate. Par delà nous redécouvrirons l'art royal des Ioniens. Ce philosophe attendu, qui, sous l'aridité des décadences, retrouvera le sens et la source de la vie, comment ne pas le reconnaître, ne pas le nommer, malgré le silence où il se prépare ?

---

(1) *Wille zur Macht*, § 419. (*W.*, XV, 445.)

CHAPITRE SEPTIÈME

LA DÉCADENCE DE L'ART

Nous n'atteindrons pas la Grèce nouvelle, si notre art est corrompu. Et comment ne serait-il pas gagné par la gangrène qui pourrit la moelle de la vie moderne ? Il faut ici, comme pour le fait social primitif, anticiper, et tracer d'avance quelques linéaments d'esthétique. Cela est aisé. Rien n'est transparent comme le phénomène de l'art. Une âme d'artiste nous ouvre des vues directes sur les appétits profonds qui vivent dans la nature, dans l'esprit, dans la religion, dans la morale (1).

I. — Psychologie de l'artiste

Le *beau* ne tient pas dans une définition exsangue, ni dans le grelot d'un mot. Le jugement esthétique est le type même de la pensée vivante. Tout notre corps et notre sang y collaborent. Il se trouve qu'une prétentieuse espèce animale affirme sa croyance en elle-même en se déclarant belle. Cette espèce, c'est nous. L'homme, en art surtout, est la mesure de toutes choses.

On alléguera que, dans le monde extérieur, beaucoup

---

(1) *Wille zur Macht*, § 797. (*W.*, XVI, 225.)

d'objets ou de vivants, sont qualifiés beaux. Mais ils sont beaux d'une beauté tout humanisée. Ils paraissent beaux, quand on les regarde avec les yeux de l'homme. N'eût-il fait que jeter ses regards sur le monde, l'homme lui aurait conféré la beauté. Car la nature n'est belle qu'avec les dimensions appropriées à notre vision. Et cette nature, déjà adaptée à nous, nous l'humanisons davantage en y introduisant l'œuvre d'art.

A l'origine, l'homme seul est beau. La laideur vraie est donc celle de l'homme dégénéré. Les stigmates de la dégénérescence font songer au péril mortel prochain et éveillent de déprimantes pensées. C'est pourquoi tous les signes de la dégénérescence, la lourdeur, la vieillesse, la paralysie, l'odeur ou la couleur cadavérique, éveillent en nous (1) de la répugnance et une profonde haine, celle qui nous vient des vieux dangers cruels qui ont menacé la vie, la haine de la vie contre la mort. Le *beau* est un jugement biologique, un obscur décret prononcé par les instincts de notre corps sur ce qui le renforce et le sert. Nous admirons comme beau tout ce qui rappelle la souplesse jeune, la vigueur, la rapidité, l'aisance des mouvements, la sonorité pure de la voix. Nos centres émotifs inférieurs, ceux qui sont immédiatement préposés à la conservation de la vie, se prononcent. Ils approuvent tout ce qui préserve le type d'homme qui est le nôtre ; ils ont l'aversion de ce qui le menace.

Toute beauté est donc tonique. Elle enrichit et fortifie notre énergie vitale, comme la laideur nous appauvrit et nous débilite. Ou plutôt nous appelons *beau* ce qui allume en nous la joie de sentir notre vitalité accrue, tout ce qui nous verse la griserie sensuelle ou cérébrale (2). Si nous

---

(1) *Götzendaemmerung*, Streifzüge, §§ 19, 20. (*W.*, VIII, 130, 132.)

(2) *Wille zur Macht*, § 809. (*W.*, XVI, 236.)

disons que l'artiste se doit d'exprimer le beau, c'est que nous le voulons au service de la vie. L'artiste de la laideur est un renégat. Il n'y a d'art que de l'enivrement, qui nous oblige à projeter hors de nous le rayonnement de notre exubérance vitale.

Cet état d'âme est lié à des conditions physiologiques. Chez l'artiste, certains sens acquièrent une incroyable acuité. La tension intérieure où il arrive en emmagasinant une foule de sensations, dont aucune ne franchit le seuil de la conscience vulgaire, l'oblige à s'en délivrer par cent moyens d'expression. Tout son système musculaire obéit, comme dans des transes. Par une véritable « suggestion mentale », cette exaltation reproduit dans le spectateur les attitudes, les rythmes par lesquels l'artiste mime son émotion. Une image surgit en lui, et déjà ses membres se meuvent ; et quelle n'est pas la force contagieuse de la musique ? Mais ces rythmes, ces gestes, l'artiste ne les copie pas sur des modèles extérieurs. Pour le dehors, il est sourd et aveugle. Il danse, il voit, il écoute des gesticulations de rêve accompagnées d'une sonorité qui ne vibre qu'en lui-même.

La différence entre l'artiste et son public, c'est que le public subit la suggestion, l'artiste la crée. Ces dons différents, il ne faut pas souhaiter les voir se confondre. Le rôle du public est de se prêter avec aisance à la fascination. Il peut ensuite réfléchir, aller jusqu'à comprendre. L'artiste qui réfléchirait, avant de mimer, appauvrirait sa faculté créatrice (1). L'esthétique dans le passé, cherchant à interpréter l'œuvre d'art, adoptait la perspective du spectateur. Réintégrons dans cette science l'artiste oublié, quand ce ne serait que pour le mettre en garde. Le danger peut venir de ce que son inspiration première est malsaine ou

---

(1) *Wille zur Macht*, § 811. (*W.*, XVI, 240.)

frelatée ; de ce que son tempérament est névrosé, et n'obéit qu'à des suggestions morbides, enfin de ce qu'il compte attirer un public sujet lui-même à des déséquilibres. Tous ces dangers à la fois corrompent l'artiste moderne.

II. — L'ARTISTE MODERNE

L'inspiration saine d'un artiste devrait s'alimenter d'une grande passion. La matière peut-être ne manquerait pas aux modernes. Ce sont leurs habitudes d'esprit qui se refusent à la passion. Il se produit chez eux la même rupture intérieure que chez les ascètes. Ils ne vivent pas; ils se regardent vivre (*Sie sehen sich zu, indem sie leben*) (1). Une grande passion a un caractère sacré. Elle considère comme une impudeur et un irrespect d'être observée même par l'homme qu'elle fait délirer. Le talent au contraire exploite la passion, lui suce le sang, comme un vampire intérieur. « Écrivez avec votre sang », conseillait Zarathoustra. Il faisait appel à la collaboration des velléités diffuses dans nos consciences cellulaires. Mais, au moment où nous écrivons, déjà les voix profondes se taisent au fond de nous ; autrement, nous n'écririons pas. Gœthe nous disait que, pour se soulager l'âme d'un grand amour ou d'une grande douleur, il en faisait un poème. Disait-il vrai ? Quand venait l'heure du poème, la douleur et l'amour s'étaient tus, et son âme était libérée. C'est une délicate pensée que de ne pas consentir à l'avouer (2).

Surtout, l'artiste finit par aimer pour eux-mêmes les moyens dont use l'exaltation intérieure, la splendeur saturée ou l'extrême délicatesse des couleurs, les arêtes

---

(1) *Wille zur Macht*, § 814. (*W.*, XVI. 242.)
(2) *Ibid.*, § 814. (*W.*, XVI, 242.)

trop saillantes du modelé, le timbre trop nuancé des sons. Les objets n'apparaissent pas au spectateur de sens rassis avec un éclat si vif, un relief si accusé et de si prenantes harmonies. Cet excès dans l'expression, à son tour, éveille le paroxysme émotif. Par un étrange cercle vicieux, l'inspiration, après avoir forcé les moyens de s'exprimer, voit monter son diapason par l'excitation factice qu'elle en reçoit. L'activité de l'artiste offre plusieurs caractères maladifs qu'il serait oiseux de lui reprocher. Il y en a d'autres sur lesquels il ne faut pas faire le silence, et d'abord ce déclenchement automatique d'un mécanisme expressif par degrés détaché de la personne. Ce dédoublement en nous mérite de s'appeler *hystérie ;* et l'hystérique sait à merveille se déguiser, simuler. Son excitation, qui fuse en toutes les directions, le tourmente, sans s'apaiser jamais par les comédies qu'il excelle à inventer pour elle. Il se rend compte de cette inconsistance, et se venge de la mésestime qu'elle lui inspire par une vanité sans mesure, qui transforme les moindres événements en crises violentes. Il sent qu'il n'est plus une personne, mais un rendez-vous de personnes, dont l'une sert d'écran à l'autre, et qui alternativement reparaissent et absorbent, chacune, toute l'attention. Il est sans volonté vraie, mais sa virtuosité à entrer dans tous les rôles fera toujours l'étonnement des psychiatres (1).

Il se forme ainsi une espèce d'artistes suggestibles à des arts multiples. Ils ne se résignent plus à vivre pour un seul art. Des virtuosités surabondantes demandent chacune son aliment. En eux chantent toutes les lyres et chatoient toutes les palettes. Ils composent un breuvage plus enivrant en mélangeant les élixirs des différents arts. Ils mêlent le pittoresque à la musique, et ajoutent à l'art pur des rites d'Église, de la passion nationale et de la philosophie. Ne

(1) *Wille zur Macht*, § 813. (*W.*, XVI, 242.)

prononçons pas encore de nom, bien que Nietzsche ait sur les lèvres un nom entre tous. Tous les artistes, au vrai, sont pareillement névrosés, atteints du grand « histrionisme » et s'enivrent de philtres, dont le dosage compliqué renforce les effets grisants.

3° Les tares du public ajoutent à la dégénérescence de l'inspiration. Du point de vue de l'art, c'est favoriser la décadence, que d'être moins connaisseur. Nos auditoires populaires d'aujourd'hui ne feront-ils pas passer leur fanatisme national ou religieux avant l'intérêt du beau? Un tel public se donne d'un amour fervent, s'agenouille devant un maître. Mais le maître ne sera-t-il pas tenté de haranguer ses instincts les plus communs, ses sentimentalités confuses, ses rancunes, ses ambitions ? Évitera-t-il de flatter les femmes, les raffinés licencieux, les souffrants, les révoltés ? Il leur apportera les narcotiques propres à endormir leur énervement. Mais, d'autres fois, il se laissera aller à caresser l'éréthisme des plus troubles imaginations. Et là encore, ne songeons-nous pas à Bayreuth ?

Ne nous trompons pas aux attitudes hiératiques de l'artiste moderne. Il aime trop à explorer les régions douteuses de la névrose sexuelle ; et ses incantations, en la révélant à elle-même, l'exaspèrent et la prolongent. Il veut paraître un Rédempteur. Son type moral, si on lui cherchait un nom, serait plutôt celui d'un *laquais* complaisant. La plupart des artistes modernes ont servi des princes, des femmes, des castes, des multitudes, sans compter l'Église et la morale. Cela est vrai des plus grands. Nietzsche se froisse de voir Sébastien Bach, dans ses préfaces, se confondre devant son public en protestations d'une servile courtoisie, et Mozart se montrer homme de cour et de salons, comme jadis Raphaël. Est-il si difficile de garder avec aisance, une réserve distinguée, comme Chopin ou Mendelssohn, et, parmi les peintres, Van Dyck ? Chez

Beethoven on pouvait estimer du moins, comme chez Michel-Ange, une fierté paysanne et bourrue, qui refusait de plier devant les grands. Mais n'est-il pas l'esclave du peuple, autant que les plus déclamatoires des disciples de Rousseau (1) ? Car c'est du XVIIIe siècle qu'il relève, et du pire. S'il en a l'essor sentimental, la tendresse vague, la confiance en l'ordre moral, l'humanitarisme, il lui manque la légèreté, l'insouciance, l'élégance. Par son enthousiasme épais, honnête, populaire et puissant, il est le premier romantique, au sens français du mot ; et romantisme veut dire *décadence* (2).

III. — Le romantisme

Cette étude du romantisme, Nietzsche l'a faite sur les Français. Cela peut surprendre, puisque le mot a été créé par les Allemands. Mais, pour Nietzsche, en matière d'art, les Français comptent seuls au XIXe siècle, avec un grand Allemand, par qui l'ère romantique se clôt, comme par Beethoven elle s'inaugure. Ajoutons que Nietzsche voyait plus clair dans l'art français, parce qu'un jeune écrivain français lui en avait ouvert l'intelligence. Les *Essais* et les *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget prennent place sans effort dans la construction nietzschéenne; et, aussi bien, sont-ils restés un chef-d'œuvre de délicate analyse. Le jugement sur Richard Wagner devra être encastré dans cet ensemble, où vont se révéler, par d'illustres exemples, tous les traits de l'art décadent.

En tous ces artistes, on reconnaîtra la fausse vigueur, l'explosion purement nerveuse, qui trahit la lassitude.

---

(1) *Umwertung*, § 303. (*W.*, XIV, 146.)
(2) *Wille zur Macht*, §§ 62, 842. (*W.*, XV, 191; XVI, 261.)

Pour simuler la force absente, l'art romantique nous baigne alternativement dans l'extase et dans la dépravation. Il choisit à dessein les thèmes osés, les vices rares, les cas pathologiques monstrueux, les orgies énormes et les passions sociales qui fanatisent. Son public de viveurs blasés, ses auditoires tumultueux, il les tyrannise par des excitants qui les assomment, pas des effets massifs irrésistibles.

L'art classique n'ignorait pas les séductions des sens. Il les maîtrisait par l'expression contenue, comme il exigeait des caractères la lutte énergique contre la passion. Où trouverait-on, dans Corneille, l'abus des couleurs, des formes, des sonorités brutales? Une raison limpide filtre les impuretés du thème et écarte les vulgarités verbales. Les classiques français considéraient les données sensibles comme une plèbe à tenir en bride. Par là, s'ils n'ont pas égalé les Grecs, ils ont marché sur leurs traces (1). Quant à nous, retournés à des instincts populaciers depuis la Révolution, nous sommes retombés dans la sensualité. Les Allemands, qui ont eu la sottise de quitter la discipline française au moment où ils pensaient atteindre à une Grèce nouvelle, ont ajouté une grave erreur d'art à toutes les erreurs politiques et religieuses par lesquelles ils ont rejeté l'Europe en arrière pour des siècles.

Pourtant le romantisme français n'est pas imputable aux Allemands seuls. Il est un phénomène européen, qui a atteint en France son épanouissement le plus varié. D'où vient que tout à coup l'on ne se contente plus de dépeindre une humanité pure, aristocratiquement exquise, comme celle des classiques ? Pourquoi cette nostalgie des horizons lointains, cette curiosité aux écoutes des voix balbutiantes de la nature? Voici, au lieu de la peinture de l'homme, l'art du désert, de la forêt vierge, des cimes

(1) *Umwertung,* § 370. (*W.*, XIV, 190.)

alpestres, de tous les paysages abandonnés, que les Français du XVIIe siècle appelaient « horribles »; l'art de l'orage, de la tempête et des ténèbres. C'est que cette littérature, qui nous ouvre de monstrueuses régions, nous fait pressentir des mondes plus fermés encore et plus étrangers.

Et l'humanité change avec le paysage. Subitement l'Orient envahit tous les tableaux, et bientôt l'Extrême-Orient et le Nouveau-Monde. Les campements de bédouins, les sérails turcs, les batailles navales des Hellènes ne suffisent plus. La lassitude européenne court aux rives du Mississipi, fume le calumet de paix avec les Natchez, mène la vie du trappeur américain. Quand sa vie nomade a parcouru toutes les solitudes du globe, ou frayé avec toutes les tribus de Peaux-rouges, elle se réfugie dans le passé. Elle souhaiterait une vie passionnée, comme celles des Orientaux d'autrefois. Tous les illustres et malheureux amants des poèmes de l'Inde ou des contes arabes, Nal et Damajanti, la tendre Sakountala, Medjnoun et Léïla sont honorés d'un culte européen. Florence et Venise, on voudrait s'y consumer de langueur passionnée au milieu des conjurations, malgré les terribles podestats et le Conseil des Dix (1). Les poèmes contemporains se peuplent des dieux de l'Edda et d'une foule héroïque de Wikings scandinaves. Mais les Anglais du XIIIe siècle, que préférait Walter Scott, les Français du XIVe, ceux du règne de Louis XIII, chers à Victor Hugo ou à Dumas père, n'évoquent-ils pas une heureuse barbarie, dont la naïveté repose notre goût

---

(1) On sent très bien le contact avec PAUL BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 124 : « Les Romantiques voulaient, non pas se représenter les mœurs d'autrefois et les âmes lointaines, mais vivre ces mœurs, mais avoir ces âmes, si bien que, par une inconsciente contradiction, ces fanatiques de l'exotisme étaient en même temps les plus personnels des hommes, les plus incapables de s'abdiquer eux-mêmes pour se transformer en autrui. »

blasé sur le confort prosaïque de notre vie et sur la tradition trop bourgeoise de notre moralité?

Que l'on ne s'y trompe pas, le nationalisme aussi est une forme de l'exotisme (1).

Et peut-être déjà les Grecs de Gœthe, de Winckelmann étaient-ils, comme les Pallikares de Victor Hugo, historiquement faux, et destinés à tromper le même besoin de dépaysement. « Un jour, on dévoilera toute cette comédie (2). »

Mais si les classiques grecs peuvent satisfaire un peuple de rêveurs, il fallut la diversité des littératures et des croyances du monde entier aux nations secouées par vingt ans d'orageuses commotions. Paul Bourget ouvrait ici à Nietzsche des vues profondes. La Révolution, l'épopée napoléonienne avaient élargi les âmes. Après l'effondrement, elles demeurèrent en proie à d'étranges malaises.

Des nostalgies de grandeur devaient hanter et hantèrent les songes de ces enfants conçus entre deux batailles.

Les analyses ténues, la jolie et frêle littérature de salon, les correctes inventions de l'âge classique ne pouvaient plus satisfaire des têtes où flamboyait le souvenir des drames réels, des véritables tragédies, des vivants romans de l'époque héroïque (3).

Cette jeunesse trompait par des œuvres d'art sa soif de sentiments excessifs ; et l'attrait des voyages, le condiment des littératures exotiques furent les plus forts. L'arrière-pensée de Nietzsche, c'est qu'on ne crée pas une âme européenne en imaginant, sous le nom de « littérature universelle », un centon de tous les poèmes du monde.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 829. (*W.*, XVI, 252.)
(2) *Ibid.*, § 830. (*W.*, XVI, 252.)
(3) P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 125.

Sans l'expérience vivante, comment, dans la poésie étrangère, retrouver la pensée qui se soudera à notre pensée? On surprend ici, à l'état naissant, une audacieuse tentative, qui vise à déclasser de très hautes et pures croyances du peuple allemand. Comment nous consoler, si Gœthe n'a pas atteint à l'âme de la Grèce, ou si, dans la Grèce, dans l'Orient persan, il n'a pas retrouvé une humanité digne de se refléter dans la sienne? Et Nietzsche l'a-t-il vraiment dépassé, comme il l'a rêvé?

3° Mais il fonce droit, et songe d'abord à son système. Au romantisme, si impatient de dépayser l'âme, il reproche ensuite de dépayser les formes d'art, de les déloger de leur habitat propre, de les acclimater dans des régions inhabitables pour elles. Walter Scott et Balzac sont-ils vraiment des romanciers? Leur obsession de la couleur locale n'essaie-t-elle pas de faire de la peinture avec des mots? Inversement l'école de Barbizon n'est-elle pas toute élégie dans ses paysages? L'Allemand Cornelius déchaîne sur d'immenses surfaces des cavalcades d'Apocalypse, qui sont des idées philosophiques dessinées (1). Le cas de Richard Wagner est-il si différent, qui mettait en musique d'abord l'hégélianisme de Feuerbach, puis le pessimisme de Schopenhauer? Quand les naturalistes français et russes ont rédigé, sous forme de romans, des leçons d'anatomie ou des consultations de psychiatrie, la confusion des genres est-elle moindre?

La plupart des peintres modernes transposent sur leurs toiles des notions de science ou des prophéties morales. Dans leurs tableaux d'histoire ou dans leur peinture de genre, dans de confuses allégories, ils font tenir toute la destinée de l'homme et du monde. D'autres copient la candeur dévote des quattro-centistes, ou demandent à

(1) *Umwertung*, § 378. (*W.*, XIV, 193.)

Raphaël, non l'enseignement de la ligne et de la couleur, mais des sujets sacrés et des formes d'idéalisme. Presque tous, ils se font les metteurs en scène de quelque théorie.

Aucun n'est un peintre pur, soucieux de chercher dans les profondeurs de la vie, l'émotion qui, à la surface, trouvera d'elle-même les lignes et les couleurs, les volumes et les groupements propres à l'exprimer. Ces fils d'une génération réfléchie, savante et tourmentée sont à mille lieues des vieux maîtres qu'ils copient avec une adresse parfois redoutable. Mais les vieux maîtres traduisaient leur expérience personnelle. Les romantiques ne reproduisent que leurs lectures.

Quand Nietzsche n'aurait exprimé que son jugement sur Delacroix, il suffirait à établir comme il a profondément compris la France. Ne lui demandons pas de justice du moins. Mais sous l'iniquité, on ne peut méconnaître l'intelligence. Il transcrit littéralement une formule de Taine.

Delacroix, avait dit Taine, est le grand maître de ce gâchis. La littérature dans la peinture, la peinture dans la littérature, la prose dans les vers, les vers dans la prose, les passions, les nerfs, les faiblesses de notre temps, le tourment moderne. Des éclairs de sublime dans tout cela (1).

Tous ces traits, et ses nerfs malades et tristes, son goût des écrivains comme sa manie d'écrire, font de Delacroix un frère de Richard Wagner. Tous deux, amoureux de l'expression outrée, du pittoresque passionné, évitent Rome et ses lignes sévères, et préfèrent Venise et son coloris, comme Shakespeare, comme Byron et George Sand (2).

Accordons-le, ce mélange de tous les langages, musique, poésie, peinture, philosophie, c'est un fait nouveau, et

(1) *Unwertung*, § 280. (*W.*, XIV, 138.)
(2) *Wille zur Macht*, § 103. (*W.*, XV, 218.)

c'est proprement le romantisme. A la distance où nous sommes de Nietzsche, est-il pour effrayer ? Dans ce bouillonnement confus, plusieurs se sont perdus, sans doute. Mais Delacroix a-t-il oublié un seul instant le rôle précis et les lois de son art ? A-t-il quoi que ce soit de commun avec les velléités moralisantes des Nazaréens allemands, avec la maigreur diaphane des Préraphaëlites anglais ? On n'a pas dit de lui sans raison : « Il est seul sur une cime, où, parce que ses yeux savent voir, il est le maître de transposer, dans le monde des couleurs et des formes, ses émotions littéraires, ses tortures métaphysiques, ses aspirations sentimentales et les visions confuses que la musique met en lui (1). » S'il a pu, sans quitter le sensible, lui imposer un élargissement divin, quel artiste sera plus près de Nietzsche que Delacroix ?

4° Nietzsche garde contre le romantisme un préjugé social. Par là, il sert une tendance, autant que les artistes dénoncés par lui. Delacroix s'émeut du massacre des Grecs opprimés ou des luttes du peuple de Paris sur les barricades. Il aime les guerres pour de justes causes et les Révolutions généreuses. C'en est assez pour que Nietzsche reprenne son refrain : les romantiques flattent la populace et travaillent pour elle. Ils se font les hérauts de sentiments qui la soulèvent : la pitié, le respect pour ceux qui souffrent, pour les humbles persécutés (2). Voulait-il qu'on respectât davantage ceux qui ne souffrent pas, et que personne ne persécute ?

N'oublions pourtant jamais de lire Nietzsche comme il veut être lu ; dans toutes ses accusations lisons de douloureux aveux. Il partage la commisération et le respect des

---

(1) Élie Faure, *Histoire de l'Art*, 3e éd. 1924, t. IV, 324.
(2) *Wille zur Macht*, § 864. (*W.*, XVI, 283.)

humbles, et il s'en défend. Le romantisme est l'art des systèmes nerveux désagrégés, et Nietzsche se sait atteint de la même tare. Ce désarroi intérieur prouve que les basses classes ont mêlé leur sang au sang des chefs. Alors triomphe la haine instinctive contre l'élite, condamnée à mourir de cette promiscuité. Or la mort de l'élite, c'est la définition même de la décadence.

IV. — Vérification sur la littérature française du XIXe siècle

Peut-être Nietzsche a-t-il bâti surtout d'après les peintres sa théorie du romantisme. Il l'a vérifiée sur les poètes. Une même âme sociale s'exhale en différents langages qui pourtant concordent.

1° *Les poètes.* — En Victor Hugo, le plus grand des romantiques français, Nietzsche n'a pas reconnu le Titan aveugle, qui écoute en lui les voix intérieures se mêler à toutes les rumeurs du peuple et tâtonne dans un monde fulgurant de clartés zébrées d'ombres. Les pires détracteurs du maître, Baudelaire ou Gustave Flaubert, des biographes de bas étage et ce léger et malicieux flûtiste, Jules Lemaître, ont été ses sources uniques. On peut douter que Nietzsche ait beaucoup lu Victor Hugo. Comment aurait-il accueilli le paradoxe de Baudelaire qui appelle Hugo « un âne de génie (1) ? ».

Si l'on fait d'Hugo un exemple de la « fausse force » des romantiques, qui donc aura la vigueur vraie (2) ? Sans doute, la théorie des « types moraux » induit-elle Nietzsche

---

(1) A lui seul le *William Shakespeare* de Victor Hugo anticipe la meilleure part des *Considérations Intempestives.*

(2) *Umwertung,* § 367. (*W.*, XIV, 177.)

à des conclusions précipitées. L'éloquence de Victor Hugo se ressent-elle du ton militaire, parce qu'il est fils d'un général de l'Empire ? Faut-il y entendre tonner la canonnade ? Est-il vrai que l'esprit français, et l'esprit tout court, étouffent dans ce fracas et dans cette fumée ? Il y a, dans les cataractes verbales de Victor Hugo, une indignation justicière qui dispose de prodigieux moyens, non mensongers (1).

A coup sûr, Hugo a aimé l'exotisme, comme Gœthe. Mais au moment où la Grèce de Gœthe paraissait à Nietzsche un simulacre factice, peut-il reprocher à Hugo d'avoir préféré les Espagnols comme le peuple le plus réfractaire à l'antiquité? Le goût de la *hidalgia* espagnole, du picaresque, de la passion basanée et sauvage, peut-il être un défaut dans Hugo, quand on l'admire dans *Carmen* de Mérimée et de Bizet (2) ? Comment contenter un juge qui, après avoir traité Hugo de charlatan pour son abus des effets violents devant les foules, le blâme encore de la virtuosité qui, dans les cénacles, satisfait les plus délicats (3) ? Fuyante optique, dira-t-il, incertaine alternance, où manquera toujours la grandeur. Pourtant n'est-ce pas Nietzsche qui enseigne que la maîtrise vraie concilie les antagonismes ?

Mais on devine le secret de cette sévérité : Victor Hugo a pris le parti des humbles. Dès lors, le voilà décadent. Son génie agit sur les foules comme un alcool qui enivre et abrutit (4). Des mots éclatants, Liberté, Fraternité, permettent de jeter un manteau de pourpre sur les plus vulgaires

---

(1) Là-dessus, le jugement éclairé d'un poète autrichien de fine et forte culture, Hugo von Hofmannsthal, *Victor Hugo*, 1901

(2) *Umwertung*, § 370. (*W.*, XIV, 190.)

(3) *Wille zur Macht*, § 828. (*W.*, XVI, 240.)

(4) *Umwertung*, § 370. (*W.*, XIV, 190.)

instincts des Français. Or, quand les instincts de la populace décident, il n'est plus nécessaire d'être vrai. La « théâtrocratie » athénienne est restaurée. Elle fait appel aux histrions ; et les peuples meurent du vice trop aimé dont ils ne savent plus se détacher.

Baudelaire semblerait mieux choisi comme type de décadence, parce qu'il est tourmenté, névrosé et sans soleil. Et quel meilleur exemple du mélange des genres que ce « canevas pour une bouffonnerie lyrique », dont Baudelaire pensait faire ensuite un roman sérieux ; après quoi il aurait « noyé le tout dans une atmosphère anormale et songeuse, — dans l'atmosphère des grands jours » ?

Un idéal tout catholique émane de cette poésie si lourde de parfums sensuels. La vraie civilisation, disait Baudelaire, consisterait à « diminuer le péché originel dans le monde ». Mais ce péché, il s'y vautre avec un incorrigible délice, en rêvant de pureté (1). Il aime « ce fruit très amer, plein de cendres au fond », selon le mot de Sainte-Beuve, qui sur ce goût-là s'entendait avec lui. Mais par cette mysticité aphrodisiaque, où se mêlent les élans les plus purs à la plus savante lubricité, la déliquescence est commencée ; et il ne reste plus qu'à attendre Richard Wagner (2).

II. *Les romanciers.* — En mettant à part Stendhal, dont il estime l'art taciturne et la logique froide dans la passion, Nietzsche compte rendre hommage à un vrai aristocrate. Aussi bien, avec Mérimée, il appartient à la lignée de Voltaire (3). La définition stendhalienne du beau, qui en fait

---

(1) *Ibid.*, § 399. (*W.*, XIV, 201.)

(2) Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 7, 10, avait dit de Baudelaire : « La soif d'une infinie pureté se mélange à la faim dévorante des joies les plus pimentées de la chair... Il y a tout un décor du vice parisien, comme il y a tout un décor des rites catholiques, dans la plupart de ses poèmes. »

(3) *Umwertung*, §§ 350, 371. (*W.*, XIV, 193.)

« une promesse de bonheur », a transformé toute l'esthétique dernière de Nietzsche. Sans une manie un peu morbide de la musique, qui lui ferait faire des lieues pour entendre *Don Juan* ou le *Matrimonio segreto*, on ne soupçonnerait pas en Stendhal un des chefs du romantisme.

Mais, à vrai dire, le romantisme pour Nietzsche, ne bat son plein qu'avec la génération des hommes nés aux approches de 1830, et qui ont poussé la pensée romantique jusqu'au naturalisme. Comme leurs devanciers, Hugos Musset, Byron, ils ont surfait l'amour, bien qu'ils l'aient cherché dans la luxure savante. Le manque de discipline intérieure achèvera de disloquer la forme, malgré le plus grand effort de style. Dans *Salammbô* de Flaubert apparaît un nouveau coloris empâté, qui pose des accents crus, de, taches criardes, et baigne les moindres recoins d'une lumière brutale, tandis qu'un français hurlant et rempli de vocables gutturalement phéniciens écorche nos oreilles.

Sur son affectation d'impassibilité, Nietzsche perd peu de paroles. « L'homme n'est rien, disait Flaubert, l'œuvre est tout »; mais il torturait pour écrire, comme Pascal pour penser, son *moi* qu'il disait haïssable. Ce soin scrupuleux de le cacher ne marque-t-il pas un manque de confiance en soi? Et n'est-ce pas ce que nous fait soupçonner aussi cette terreur de la « bêtise bourgeoise », qui le hante jusqu'à l'obsession ? Pourtant Nietzsche lui reconnaît une audace nouvelle dans l'analyse, un besoin courageux de voir juste, une exactitude photographique, un art chinois à force de perfection, mais où les premiers plans surchargés détruisent toute perspective et laissent derrière eux l'espace dépeuplé. C'est en effet le vide qu'il y a derrière la connaissance du réel pour le réel ; et, par ce pessimisme, Flaubert est le maître de l'école la plus moderne (1).

---

(1) P. Bourget avait dit, *Essais*, I, 139 : « Infatigablement et magnifi-

L'extrême décadence est de s'incliner devant les faits. Car la dignité de l'homme est de les maîtriser. L'école du *document humain* s'abandonne à eux, s'y soumet platement. Le cénacle raffiné des frères de Goncourt y est emporté à la dérive, comme l'école brutale d'Émile Zola. Que peut nous offrir la facture mièvre des Goncourt, leur procédé par petites touches, leur analyse des âmes décomposées, leur psychologie des grandes dames galantes ou des filles de trottoir, si ce n'est la description des sociétés finissantes ?

A coup sûr, l'école naturaliste révèle plus de vigueur. Elle nous prend à la gorge par des effluves puissants. C'est un art des fortes odeurs. L'enivrement dionysiaque est remplacé par cette « joie de sentir mauvais », qui peut définir Émile Zola (1). Forme de tyrannie peu attique, mais qui se complète par un don véritable du commandement. Les méthodes de Taine fournissaient des principes impérieux qui, dans l'universel scepticisme, assuraient au naturalisme un ascendant non contredit. Taine, alignant, superposant les « petits faits significatifs », voyait se dessiner par eux l'ossature d'un caractère, la structure d'un esprit, le courbe d'une évolution. Zola trace un cadre de convention, choisit un milieu, un bazar de modes, ou le « ventre de Paris », le carreau d'une mine ou une gare de chemin de fer; Il lâche là-dedans un grouillement de foule immense, brasse pêle-mêle les gestes, les cris, les couleurs, les odeurs, les désirs, les appétits. L'amoncellement ne tient que par la force même de sa pesanteur (2). Tout s'enfuirait, si tout

---

quement ce que Flaubert a raconté, c'est le nihilisme des âmes pareilles à la sienne. » — V. *Jenseits*, § 218 (W., VII, 171-2); *Nietzsche contra Wagner*, Wir Antipoden. (W., VIII, 195.) — *Umwertung*, § 45 (W., XIII, 20); — *Umwertung* §§ 135, 350, 359, 387, 392. (W., XIV, 94, 180, 184, 197, 199.)

(1) *Goetzendaemmerung*, Streifzüge, § 1. (W., VIII, 117.)

(2) *Wille zur Macht*, §§ 827, 849 (W., XVI, 250, 265); — *Umwertung*, § 893. (W., XIV, 197.)

n'était lourd ; car tout est disjoint ; et la force de simplifier, de lier est absente.

Oui, cela peut se dire. Pourtant n'y a-t-il rien dans Zola qui rejoigne Nietzsche ? N'aurait-il pu y trouver des préceptes et des exemples ; celui-ci, pour ne pas chercher trop loin :

La morale, je vais vous la dire... Jetez-vous dans l'action ; acceptez et décuplez la vie. Vivre, la morale est là uniquement, dans sa nécessité, dans sa grandeur. En dehors de la vie, du labeur continu de l'humanité, il n'y a que folies métaphysiques, que duperies et que misères (1).

Et si l'acclamation publique est venue à cet artiste contestable, mais vigoureux, en est-il moins vrai qu'il a écrit :

La théorie de la souveraineté du public est la plus bouffonne que je connaisse. Elle conduit droit à la condamnation de l'originalité et des qualités rares...

Je me suis toujours prononcé pour l'individualité. Elle est l'unique force (2).

L'erreur esthétique du naturalisme est probablement totale. Elle a provoqué la réaction nécessaire. A présent que cette réaction a eu lieu, ne peut-on pas avouer qu'on retrouve dans Émile Zola, dans tous ses livres que peuplent des foules tumultueuses et les tragédies brutales du désir, une sorte de don vénitien de la fresque, comme si un lointain atavisme paternel y avait déchaîné la houle, la tempête, les tourbillons colorés du Tintoret ?

Nietzsche se complaît dans sa sévérité, parce qu'il se donne à lui-même la discipline. Cet attrait du romantisme,

---

(1) É. ZOLA, *Le naturalisme au théâtre*, p. 45.
(2) *Ibid.*, pp. 56, 105.

nul ne l'avait subi plus dangereusement. Tous ses portraits se confondent en un seul, celui de Richard Wagner, en qui se résument tous les enchantements capticux de la décadence. Wagner est un Delacroix qui peint, avec des sonorités, de grandes et didactiques images. Il est un Victor Hugo à l'orchestration mugissante ; un Baudelaire s'empoisonnant de philtres rares. Il est Flaubert livré à toutes les tentations de saint Antoine, mais prêt aussi à ressusciter tous les dieux. Il est le grand naturaliste des passions coupables et névrosées. La lutte contre Richard Wagner est imposée à Nietzsche par sa doctrine, mais elle est mêlée à sa vie; et il n'y a pas à y revenir, puisque l'acte d'accusation a été déroulé en entier (1). Peut-être cependant peut-on plonger plus avant dans la décadence, et descendre jusqu'au gouffre où a vécu Nietzsche, et qu'il appelait le *nihilisme européen*.

(1) V. *La maturité de Nietzsche*, Le cas Wagner, pp. 492-503.

CHAPITRE HUITIÈME

LE NIHILISME EUROPÉEN

Le mot de *nihilisme* n'a pas été choisi par Nietzsche parce qu'une secte d'anarchistes russes arborait ce vocable comme un drapeau noir, ni parce qu'un héros de Tourguéniev, Bazaroff, dans *Pères et Fils*, appelle *nihilisme* le sentiment de sa vie manquée et sa nostalgie des ténèbres. L'usage nietzschéen du mot vient des *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget.

Ce jeune écrivain avait désigné ainsi une grande maladie européenne, qu'il retrouvait non seulement chez les plus illustres étrangers, mais chez Baudelaire et Renan, chez Flaubert et Leconte de Lisle, chez les Goncourt et chez Amiel :

D'un bout à l'autre de l'Europe la société contemporaine présente les mêmes symptômes, nuancés suivant les races... Lentement, sûrement s'élabore la croyance à la banqueroute de la nature, qui promet de devenir la foi sinistre du XX^e^ siècle, si la science ou une invasion de barbares ne sauve pas l'humanité trop réfléchie de la lassitude de sa propre pensée.

Ce serait un chapitre de psychologie comparée aussi intéressant qu'inédit que celui qui noterait, étape par étape, la marche des différentes races européennes vers cette tragique négation de tous les efforts de tous les siècles (1).

Nietzsche, après Bourget, prétend marquer les étapes

(1) Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, I, 15-16.

de cette incroyance, où se désagrègent nos instincts les plus profonds. Avant tout, il décrit son propre état d'âme, ce long stage d'aridité intérieure où il avait passé, le dédale sans lumière où il avait tâtonné, cette « caverne pensante », où il avait dû s'ensevelir, introuvable à tous et égaré pour lui-même. En réfléchissant à l'Europe, Nietzsche se reconnaît. En réfléchissant à son propre mal, il reconnaît l'Europe ; et en décrivant les progrès du nihilisme, il raconte sa propre vie, occupée à se détruire, mais ennoblie par sa franchise, et prête au redressement (1).

Quand il parle d'une *première période de confusion*, pleine encore de tentatives pour conserver la vie et les doctrines anciennes, on saisit facilement l'allusion à sa propre période wagnérienne, où la décadence ne prenait pas conscience d'elle-même. Elle fut suivie d'une *période de clarté*. L'antagonisme des valeurs anciennes et des valeurs nouvelles apparut. On découvrit que les croyances vieilles, — c'est-à-dire romantiques, sortent d'une vie décrépite et la produisent ; et qu'à une vie nouvelle, qui demande à naître, il faut des croyances régénérées. Qui donc fit cette clarté, si ce ne sont les livres lumineux et tristes qui se suivent entre les *Choses humaines, trop humaines* et le *Zarathoustra*? Alors on entre dans la période des *grandes passions négatives*, dans l'âge du Dégoût, de la Pitié, et de cette Fureur de détruire qui naît de leur accouplement. Ce sont les années où Nietzsche écrivit la *Généalogie* et l'*Antéchrist*. Il ne reste plus, après ces foudroyants manifestes, qu'à passer aux actes, et à déchaîner la catastrophe qui mettra les hommes à l'épreuve, qui jettera au gouffre tous les faibles et rétablira les forts en leur vraie place, qui est celle du commandement. C'est le moment où Nietzsche sent son heure arrivée (2).

---

(1) Lettre à Seydlitz, 12 fév, 1888 (*Corr.*, I, 495).

(2) *Wille zur Macht*, § 56. (*W.*, XV, 187.) — Sur tout ce chapitre, on fera

I. — Le nihilisme philosophique

Sur la période confuse du wagnérisme nietzschéen, il n'y a plus une parole à perdre, car il convient de philosopher en pleine lumière. Nietzsche nous apporte cette clarté, et s'en accuse. Car si les plus hautes valeurs se trouvent démonétisées, quelles raisons avons-nous encore de vivre ? Le travail d'idéalisation que nous continuons, nous le prolongeons dans le sens de la laideur, autant dire de la décadence. État pathologique certes, mais, on peut l'espérer, transitoire. Nietzsche, qui l'avait connu, n'en était-il pas sorti ? Non sans tomber dans tous les sophismes de l'école d'art naturaliste. Il effeuillait ses souvenirs et son regard maléfique les pâlissait comme des cadavres. Il ne les respectait plus, et voyait tout le passé humain dans cette pâleur de décomposition.

D'où venait ce découragement ? Toute la science moderne s'est déshabituée de l'idée de finalité. Aussitôt, par généralisation, nous avons conclu que l'évolution même des mondes, n'étant plus dirigée par un dessein, n'a pas de sens saisissable. Nous avons eu le sentiment d'un immense gaspillage, et notre angoisse n'a plus connu de mesure. Car, si l'univers physique est concevable sans finalité, la destinée humaine peut-elle s'en dispenser ? Or, enveloppés que nous voilà dans un réseau de purs hasards, quelle chance avons-nous d'y réaliser notre fin propre (1) ?

1° On nous a donc arraché la satisfaction de vivre pour un ordre moral ; et c'est un douloureux déchirement. La morale était la grande chanson qui berçait le désespoir des

---

bien de lire l'ingénieux essai de Karl Justus Obenauer, *Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist*, 1924. J'ai cependant, sur plusieurs points, adopté des solutions différentes.

(1) *Wille zur Macht*, §§ 2, 3, 13, 21. (W., XV, 145, 152, 156.)

misérables. Mais les privilégiés sont-ils mieux lotis ? La pire amertume qui puisse approcher de nos lèvres est de nous sentir impuissants, non devant la nature (on s'y résigne), mais devant les hommes. La morale avait traité en ennemis les forts. Elle protégeait et fortifiait les faibles, en leur apprenant à haïr et à mépriser, dans leurs maîtres, la Volonté de la Puissance.

Brusquement il apparut, par Nietzsche, que la volonté d'être fort vit sournoisement jusque dans la moralité des pauvres. Elle poursuit son travail obscur même dans les saints des petites Églises chrétiennes primitives. Leur haine et leur mépris de la force déguise encore un insatiable appétit de dominer. L'opprimé n'a pas la prérogative de la pureté. Il n'y a pas de sainteté sans machiavélisme. Quand cette évidence se fait, comment n'être pas soulevé d'un dégoût prêt à se soulager par des actes ?

Car, aussi bien, les autres fins que se proposaient les hommes se sont dérobées devant eux. On avait espéré une ère de fraternité, un millénaire de justice heureuse. Quelques-uns, plus détachés, se seraient contentés d'aboutir au Nirvâna. Depuis que cette longue attente se prolonge, s'il y avait une fin immanente à la marche des événements, cette fin ne serait-elle pas atteinte ? Il faut donc penser que nos desseins ne peuvent jamais s'insérer dans le réel, ou que la vie réelle se détourne toujours de nos desseins. L'inutilité de toute action humaine s'impose avec la douloureuse clarté de l'expérience, et c'est une première cause de *nihilisme*, que Nietzsche a tirée au grand jour.

2° L'homme, pour avoir confiance en sa propre valeur, a besoin de croire qu'un Tout d'une valeur infinie agit par lui. Nous étions fondés à l'admettre, tant que ce Tout, qui nous portait en lui, comme dans un sein maternel, était un divin univers, unifié et sûr de sa marche. On pouvait imaginer des variantes à cette croyance. Un Dieu-Nature,

comme dans Spinoza, la laissait encore debout. Notre âme et notre corps faisaient partie de l'essence divine éternelle. Dieu seul était libre sans doute, mais vivant de sa vie, nous étions associés à sa liberté par la raison. Quel lot est le nôtre, s'il n'y a que des phénomènes finis, une fuite et une dispersion de tout dans le hasard, où se dissolvent enfin les mondes ? La seule idée de cette dissolution nous cause un désarroi mental sans nom (1).

3° Ce monde divin où nous vivions avait, au regard de la croyance ancienne, une qualité précieuse : *il existait*. Notre vie changeante d'ici-bas, nous la jugions illusoire. Nous avions imaginé, par delà, un univers transcendant de substances, asile de toutes les qualités que nous tenions pour souhaitables et pures, mais surtout de *l'immortalité*. Notre vie future nous semblait enracinée dans cette existence immuable. Nous sauvegardions, en leur promettant une divine récompense, nos vertus les plus difficiles et les plus coûteuses ; et elles faisaient durer les régimes sociaux qu'elles animaient (2).

Tout à coup, la sophistique ingénieuse qui a édifié ce monde imaginaire de substances s'est dévoilée. On aperçoit le besoin qui l'a dictée. Or, quand il s'agit du vrai, a-t-on le droit d'argumenter à coups de besoins ? Un autre instinct alors s'insurge en nous : l'instinct de véracité. Il détruit les sophismes du cœur. La probité intellectuelle nous enseigne l'incroyance, et elle l'exige, fût-ce au prix de la douleur.

Nietzsche se rend compte qu'il a beaucoup ajouté à cette souffrance. Parmi les faux dieux brisés par son marteau, il y a d'abord les substances métaphysiques. Il affiche sur la cathédrale ancienne ses quatre thèses de négation :

---

(1) *Wille zur Macht*, § 12. (W., XV, 148-150.)
(2) *Wille zur Macht*, §§ 3, 12 B. (W., XV, 145-151.)

I. Les raisons pour lesquelles ce monde-ci a été qualifié *phénoménal* en établissent au contraire la réalité ; et il n'y a aucune autre réalité démontrable.

II. Nous avons donné à l'*être véritable* toutes les caractéristiques du néant. L'être est notre idée la plus pauvre, (Hegel s'en était déjà aperçu), et il équivaut proprement à ce qui n'est pas. Ainsi le *monde vrai*, que nous construisons en vidant de son contenu le *monde* apparent, est un pur fantôme verbal.

III. Il n'y a pas de raisons d'imaginer un *autre monde* que le monde sensible, si l'on n'a pas l'intention sinistre de déprécier la vie présente.

IV. Cette distinction même du *monde vrai* et du *monde apparent*, enseignée par le christianisme, systématisée par Kant, est donc une suggestion de décadence (1).

Or s'il n'y a pas de *monde vrai*, il n'y a pas non plus de *monde illusoire*. Il n'existe que le monde de nos sens, cette terre, à laquelle Zarathoustra nous demande de rester fidèles.

Le malaise sentimental que, de la sorte, il apporte aux hommes est grand. Il est douloureux de renoncer aux sentiers dérobés qui mènent aux dieux invisibles et amis ; impossible pourtant de revenir au mensonge ancien. Entre cette douleur et cette probe décision, nous restons suspendus avec une croyance en loques (2). Est-ce forcément une faiblesse ? Une douleur stoïquement supportée peut nous donner de la force, et l'audacieuse incroyance nihiliste être le gage en nous d'une vie surabondante, presque divine. D'où vient donc notre désespérance ?

Ne l'attribuons pas tout entière à l'insuccès de nos

---

(1) *Goetzendaemmerung*, Die « Vernunft » in der Philosophie, § 6. (*W.*, VIII, 81.)

(2) *Wille zur Macht*, § 5. (*W.*, XV, 146.)

tentatives de redressement. Nous nous étions efforcés de remplacer le monde métaphysique par des succédanés décevants. Nous avions essayé de l'Idéal moral et de l'Inconnaissable. Nous avions, en tâtonnant, cherché des solutions terrestres : la vérité, l'amour, la justice réalisés parmi les hommes. Disciples de Hegel, nous avions essayé de lire dans l'histoire une justice immanente. Nous avions anéanti notre moi, pour arriver à la contemplation pure. Tout cela, qui paraissait séduisant, pourquoi ne l'avions-nous pu accepter ?

Tous les jugements de valeur traduisent une réalité sociale. Or, dans ces impératifs nouveaux, nous sentions que l'espèce inférieure parlait seule. Les lois du troupeau nous étaient prêchées comme les seules lois. Dès lors, tous les efforts que nous tentions pour concevoir un type supérieur d'humanité avortaient. Le romantisme lui-même n'a inventé le *Volksgeist* que pour rendre inutile le génie. Il a manqué un philosophe, un guide qui sût interpréter les faits avec maîtrise. Dans cette éclipse des plus hautes autorités divines ou humaines, les plus forts se sentent abandonnés et s'abandonnent.

II. — Le nihilisme sentimental

Nous trempions dans cette émotion angoissée. Depuis Schopenhauer notre pensée portait le deuil. Tout un néo-christianisme de tendance bouddhiste submergeait la liberté de l'esprit dans son foyer même, à Bayreuth. La brutalité des événements militaires, le nationalisme hargneux avaient suscité des contre-courants pacifistes d'une sentimentalité mièvre (1). Après tant de fiévreuse agitation,

(1) *Wille zur Macht*, § 23. (*W.*, XV, 167.)

à quels narcotiques religieux ou moraux n'allait-on pas avoir recours? Cette psychothérapie préparait des déconvenues nouvelles ; car elle reposait sur deux grandes erreurs.

1° On a mal posé le problème de la valeur de l'existence. en se demandant si la douleur l'emporte sur la joie ou réciproquement. Voilà donc un sophisme où Nietzsche se reproche d'être tombé. La *Chanson enivrée* du *Zarathoustra*, quelle guérison du pessimisme nous offrait-elle, si ce n'est cette idée que la joie nous initie à plus de secrets que la douleur ?

Le monde est profond, — plus profond que ne croyait le Jour. — Profonde est sa douleur, — mais sa joie plus profonde encore que son deuil. — La douleur dit : Péris ! — mais toute joie veut l'Éternité, — veut la profonde Éternité (1).

Nietzsche, à la suite de Zoellner, avait adopté cette métaphysique, qui transpose dans la nature les émotions de la joie et de la douleur, et dès lors ne cherche plus à l'existence d'autre sens. Indice, nous dit-il à présent, d'un faible courage. Nous *n'osons* pas animer l'univers d'une signification imposée par un décret de notre intelligence. Mais si l'on peut admettre que l'univers ne soit pas destiné à satisfaire notre esprit, doit-il contenter notre sensibilité (2) ? C'est réduire infiniment la gravité du problème. En se préoccupant avant tout d'éviter la douleur au monde, on fait déjà profession de pessimisme, et on choisit un pessimisme tout passif. Ce choix ne dépasse pas en dignité celui des derniers atomes de la poussière matérielle. Or il se pourrait que la douleur prévalût dans le monde, et que néanmoins une volonté intelligente acceptât la vie où cet excédent de douleur serait nécessaire. Qui sait si Nietzsche n'a pas quitté

(1) *Zarathustra*, Das trunkene Lied. § 12. (*W.*, VI, 471.)
(2) *Wille zur Macht*, § 33. (*W.*, XV, 104.)

l'existence en nous dissimulant ce pessimisme inavoué ?

2° Une seconde erreur, du reste, vicie notre zèle de guérir la souffrance. Car si la substance des mondes est émotion joyeuse ou souffrante, l'option entre la joie et la douleur équivaut à décider entre l'*être* et le *non-être* ; et le choix de l'ataraxie ou du Nirvâna équivaut à préférer le non-être. Le nihilisme des émotions retourne au nihilisme de la raison ; il en recommence les sophismes ontologiques. Il atteste le même surmenage intellectuel. Il conclut que le monde ne vaut pas ce que nous pensions ; et il accepte, sans plus, cette non-valeur. Un bouddhisme nouveau répand sur tout le continent sa douceur découragée. Est-ce le fond de la décadence ? Il y entre sans doute beaucoup de fantaisie romantique. C'est un pessimisme de poètes, de savants, un déguisement exotique pour âmes raffinées. Il ne sort pas de l'expérience douloureuse des siècles, comme aux Indes (1). Il ne darde pas encore sur les choses ce regard de cadavre qui les fige. Il ne les plonge pas dans cette nostalgie du néant, où elles se dissolvent.

Cela veut-il dire que nous ne souffrions pas ? Nous souffrons de la modicité de nos prétentions. Le rabougrissement croissant de l'homme, l'immense mécanisme qui le broie ne lui laisse guère que le lâche souci de souffrir moins. L'atome s'élève jusqu'à cette pensée, et nous descendons jusqu'à elle, par lassitude. Nous n'avons pas lieu de nous enorgueillir.

Ceci toutefois condamne l'*esprit moderne*, et non pas l'univers. Et ce mal moderne, nous en guéririons, si nous changions nos évaluations. Qu'avions-nous divinisé ? Les instincts grégaires. Qu'avions-nous calomnié ? Les instincts qui, entre les hommes supérieurs et les médiocres, ouvraient un abîme (2). Peut-être notre lassitude même va-t-elle

---

(1) *Wille zur Macht*, § 31. (*W.*, XV, 162.)
(2) *Wille zur Macht*, § 33. (*W.*, XV, 163.)

s'ingénier à chercher de nouvelles valeurs. Si, dans la sensibilité européenne, à la Pitié se joignait le Dégoût, la catastrophe serait proche. *Mit dieser buddhistischen Kultur wird die nihilistische Katastrophe ein Ende machen* (1). Alors seulement nous pourrions aborder le problème décisif non résolu : celui de notre victoire sur le pessimisme.

III. — Le nihilisme des actes

Notre bilan, c'est que, sous des cieux vides, nous avons vu périr l'immortalité. Nos valeurs réputées les plus pures sont des aliments frelatés par lesquels on trompe la faim du peuple. Nietzsche réfléchit sans doute à cette considération de Paul Bourget :

> Il est probable que, devant la banqueroute finale de la connaissance scientifique, beaucoup de ces âmes tomberont dans un désespoir comparable à celui qui aurait saisi Pascal, s'il eût été privé de la foi... Des révoltes éclateront alors, tragiques et telles qu'aucune époque n'en aura connu de pareilles. La vie sera trop intolérable avec la certitude que c'en est fini de comprendre et que le même point d'interrogation est pour toujours posé sur l'horizon. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'une secte de nihilistes s'organisât en ces temps-là, possédée d'une rage de destruction dont peuvent seuls avoir l'idée ceux qui ont connu les affres de l'agonie métaphysique (2).

Nietzsche aussi s'est senti mourir de cette agonie. Sa philosophie est comme l'effort de recréer un monde. Mais les déshérités, les pauvres d'esprit ? Le message, qui est venu des plus lointaines étoiles pour nous apprendre que Dieu est mort, leur enlève leur dernier réconfort. Quelles raisons auront-ils de se résigner ? Ils ne *penseront* plus seu-

---

(1) *Ibid.*, § 64. (*W.*, XV, 102.)
(2) P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 04.

lement, ils *agiront* par négations. Ce ne sera plus un *Nein-Denken*, mais un *Nein-Thun* ; et sur les heureux du siècle ils se vengeront de leur longue duperie.

Peut-être retrouve-t-on ici la trace d'un philosophe que, jeune savant, il lisait, non sans ironie : Eduard von Hartmann. Nietzsche n'accepte pas cette fantaisie d'un suicide du monde, par laquelle s'achevait la *Philosophie de l'Inconscient ;* mais n'en donne-t-il pas une nouvelle variante ? Si, un jour, disait Hartmann, il se concentrait dans la vie humaine une somme de volonté et d'intelligence supérieure à celle qui est condensée dans les atomes matériels, il suffirait à l'humantié de ne plus vouloir vivre pour entraîner dans sa mort volontaire l'univers entier. Le vouloir élémentaire qui vit dans la matière aveugle n'aurait plus la force de monter de ses ténèbres à l'être. Une humanité unanime lui ferait pour toujours contrepoids. Or cette unanimité serait atteinte le jour où le malheur de l'existence lui serait apparu dans sa vérité ; et, en vieillissant, elle aura cette sagesse. Le refroidissement de l'univers lui paraîtra si long à venir qu'elle cherchera dans le néant une paix plus prompte. Et quel indice plus sûr de notre vieillissement que la naissance, dans la pensée des philosophes, de ces fantaisies funèbres ?

Nietzsche tente du moins de faire un départ entre ce qui mérite de mourir et ce qui mérite de survivre. Mais s'il ne prédit pas un suicide du monde, comme Hartmann, ni un suicide de l'humanité, comme Schopenhauer, ne voit-on pas le contact entre eux et lui ? Un jour se lèvera où les misérables sauront qu'ils n'ont rien à attendre, ni dans l'autre monde, ni dans celui-ci. Le Nirwâna bouddhique lui-même sera fermé. Ce sera le jour où le Retour éternel sera enseigné et compris. Quand, pour les opprimés, il sera évident qu'une existence éternellement récurrente ramènera dans sa monstrueuse monotonie leur misère

identique, quelle ne sera pas leur irritation ! L'absurdité comprise comme irrémédiable jusqu'à la fin des temps, voilà ce qu'ils n'accepteront pas. *Das ist die extremste Form des Nihilismus : das Nichts* (*das Sinnlose*) *ewig*(1) !

Songeons que cet enseignement serait donné à la foule immense des malades. Ces multitudes inutiles ne se satisferont que d'une convulsion forcenée, où elles courront à la mort. N'attendons pas, comme les marxistes, une crise matérielle d'appauvrissement. Pour que les peuples aient le sentiment que l'âge des morales anciennes est révolu, il leur faudra une culture intellectuelle qui ne s'acquiert pas sans bien-être. Les nihilistes de l'action, pour être disciples de Nietzsche, ne pourront pas ne pas appartenir à une classe sociale assez relevée. On n'est pas initié à l'idée du Retour éternel, sans avoir eu le loisir de méditer. Le désespoir qui soulèvera ces hommes sera plus irrémédiable, s'il est purement moral. L'enivrement toxique, dont les remplissent notre psychologie sceptique, notre romantisme, notre démocratie politique et sociale, mûrira en eux enfin la volonté de tout détruire. Un besoin invincible les poussera à provoquer les puissants. Les faibles, à force de harceler leurs bourreaux futurs, les appellent et les forment. Ainsi jadis le jacobinisme a suscité Napoléon. Mais un châtiment plus énorme que le 18 brumaire est au bout.

On reverra une heure, comme celle où parut le Boudha. Une immense crise purificatrice séparera les *homéomèries* du monde social, agglomérera les âmes semblables, mettra aux prises les contraires. Les sédiments les plus vieux de l'assise sociale fléchiront. Une thermochimie sociale inconnue fera naître, dans le feu des explosions révolutionnaires, des groupements d'atomes renouvelés.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 55. (*W.*, XV, 182.)

Douloureux travail, mais nécessaire. Il vaut mieux le hâter. Deux mille ans de christianisme donnent enfin leurs fruits amers. Qu'était-ce que le christianisme, sinon ce jugement : « Nous méritons de disparaître ? » Par lâcheté, on nous a fait croire à une résurrection, à une immortalité personnelle. C'est ce qui a détourné l'humanité chrétienne de choisir une mort immédiate. Il n'y a rien en quoi l'Église se montre plus coupable que cet enseignement par lequel elle substitue à l'héroïsme du suicide soudain la langueur dans le durable marasme, le suicide lent (1).

Nietzsche appelle-t-il de ses vœux la catastrophe sociale où, de nos jours, s'est écroulé l'Empire des tsars ? Il l'a autrement localisée, mais il l'a prévue et il n'a pas cru qu'on pût la conjurer. Il y reconnaît le *pessimisme fort*, dont il admire la logique impavide et la rigoureuse pensée analytique (2). Voilà le Jugement dernier, où seront jugés les vivants véritables et ceux qui, sous les apparences de la vie, sont déjà morts. Mais les maîtres, ceux qui représentent la force acquise de l'humanité, ce seront les esprits réfléchis, capables de concilier en eux des croyances extrêmes, sans se donner à aucune. Ils sauront accueillir dans les événements cette part de hasard absurde qu'ils comportent, et l'aimer. Sans s'exagérer la valeur de l'homme, ils ne consentiront pas à désespérer. Vienne donc l'heure, où ils saisiront le marteau qui brise les faibles, c'est-à-dire la pensée qui condamne ou prédestine (3) ! Alors ce sera la Renaissance.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 247 (XV, 324) : « Nichts waere nützlicher und mehr zu foerdern, als solcher Nihilismus der Tat ».

(2) *Wille zur Macht*, § 10 A. (*W.*, XV, 148.)

(3) *Wille zur Macht*, § 1035. (*W.*, XVI, 393.)

LIVRE TROISIÈME

Les Valeurs de Renaissance.

Nous attendons une pensée qui prépare la refonte des valeurs pour ces hommes de haute intelligence et de volonté forte, qui briseront nos sociétés vermoulues. Cette pensée nous est annoncée. Les poètes et les philosophes du pessimisme ne se sont pas lamentés en vain : en pleurant le malheur des mondes, ils ont porté le deuil aussi de l'humanité déclinante. De grands artistes, remplis d'une noble ambition, combattent les instincts grégaires des foules et les endorment chez les raffinés trop habiles pour y revenir : ils entretiennent par là le culte de la supériorité de l'esprit. Les critiques et les historiens qui ont exhumé la Grèce vraie, dans sa beauté tragique, furent des Précurseurs. L'attrait exercé par une civilisation aristocratiquement belle sur les âmes audacieuses reste assez puissant pour constituer le plus efficace antidote aux superstitions chrétiennes et aux sophismes de démocratie (1).

Nietzsche, — est-il besoin de l'ajouter ? — se croit au nombre de ces critiques, de ces artistes et de ces philosophes-poètes. Au-dessus d'eux, il conçoit maintenant l'idéal le plus difficile : celui du Philosophe-Législateur, qui seul établira la hiérarchie des valeurs. Le philosophe prescrira une morale du troupeau pour le troupeau, et une morale des chefs pour les chefs. Car la croyance des fauves ne saurait se confondre avec la croyance des animaux domestiques.

Lentement on voit poindre ainsi le problème vrai de

---

(1) *Wille zur Macht*, § 957. (*W*, XVI, 337.)

Nietzsche. Le nihilisme nous avait fait apercevoir un univers déchu de son support éternel et une vie individuelle à jamais désorientée. De là ce sanglot funèbre qui s'élève des choses, accompagné des pleurs de l'homme égaré. Pour Nietzsche, nous pouvons penser un univers capable de nous consoler virilement ; et, le pensant, nous le créerons.

1° Il faut concevoir cet univers, de façon qu'il ne puisse mourir, bien qu'il ne repose plus sur aucun support transmondain. C'est la réconfortante possibilité que nous a apportée l'idée du Retour éternel ; et, par elle, le nihilisme serait dépassé aux yeux de ceux qui ont confiance en leur valeur propre. Or, il nous appartient de décider que le Retour éternel soit reconnu pour une vérité par tous. Il suffit, pour cela, d'imposer à la science des principes d'où le Retour éternel résulte avec nécessité ; car nous sommes maîtres de décider des postulats premiers de la science. Et comme le circuit indéfini du temps ramènera éternellement notre existence telle qu'elle fut, notre personne reposera au sein des forces universelles comme dans son berceau. Elle sera portée par les courants cosmiques, à la façon de ces demi-dieux enfants que, dans les légendes, on confie à la mer dans un coffret de roseaux. Ils atterrissent sûrement aux lieux prédestinés. Et ce ne serait pas là du quiétisme. Nous n'aurions, dans cette condition, à nous occuper que de choisir notre qualité d'âme, à décider ce qui est conforme à notre essence profonde. Nous traduirons notre choix en actes, ayant l'univers pour complice.

Notre hypothèse explicative devrait faire apercevoir une force unique dans la matière inorganique et dans les organismes ; dans les instincts et dans la conscience lucide des hommes ; dans les obscures tendances et dans la pensée réfléchie des sociétés. Ce principe unique porte chez Nietzsche le nom de *Volonté de la puissance*, et nous pouvons

nous confier à la destinée avec amour, si vraiment il ani
la dernière molécule de l'univers.

2° Un tel principe, étant formé à notre image, rendr
notre vie individuelle un sens et une orientation. Cette ori
tation, notre vie ne peut la recevoir que de la *valeur* qu'
attribue aux faits. Les faits nous sont donnés ; mais
dépend de nous d'y attacher une valeur. Les choses qui
sont pas éclairées de notre regard vivent dans une pénoml
équivalente à la non-existence. Notre regard, notre ju
ment seul les tire de pair et les amène à la lumière. Ce
force qui fait en nous notre qualité la plus intime, pourq
donc Nietzsche ne l'appelle-t-il pas *Volonté de la valeu*
Il ne laisse pas de doute : notre activité proprement l
maine consiste à *évaluer* ou à *transvaluer* (*Wertung*
Umwertung). On ne peut donc vouloir que des *qualit*
et seule une qualité peut vouloir. La Volonté de la puissa
assure le triomphe aux qualités choisies par elle. P
Schopenhauer, le monde était Volonté et Représentati
Pour Nietzsche, il est Volonté et Jugement de val
(*Wille und Wertsetzung*). Quel avantage y a-t-il à ce
substitution ?

Les données dernières où nous puissions atteindre, ce s
des données qualitatives. Nietzsche appelle *valeurs*
qualités préférées par notre vouloir. Vouloir, c'est produ
sa qualité intérieure, c'est-à-dire la livrer aux forces
dehors par un mécanisme dont la nature nous sera toujo
inconnue et le fonctionnement familier. Car notre âme
notre corps ne font qu'un. Le vouloir ne nous meut p
seulement dans l'espace : il organise en nous toute
hiérarchie des émotions et des instincts et cette contextu
térieure qui fait la *qualité* de notre vie ; et à toute
s'attache un tel vouloir.

Au temps de Nietzsche, Alfred Fouillée croyait pouv
démontrer que les *idées* sont des *forces*. Chez Nietzsche,

valeurs sont des *qualités-forces*, qui, de matériaux donnés, construisent chacune un ensemble, une forme choisie, une personne. Une valeur reçoit son efficacité d'un vouloir, c'est-à-dire, après tout, d'un *jugement* incarné dans vie, et qui décide, avec la collaboration de toutes nos âmes par, cellaires, cellulaires et atomiques.

Ayant ainsi fait l'unité de notre personne, le jugement de valeur fait aussi l'unité du monde. Le rapport étroit entre la vie et la valeur remplace, chez Nietzsche, l'ancienne preuve ontologique de Dieu. De la *qualité* de l'être parfait, cette preuve tirait *l'existence* de cet être. Elle posait ce qui mérite d'être, et de ce mérite déduisait ce qui est. Il n'en va pas autrement dans Nietzsche. Mais que peut être l'argument ontologique dans le pur phénoménisme ? Il exprime que *ce qui vaut le plus se réalise à coup sûr.*

Il n'y a pas là de nécessité, mais un lien de fait ; ceux qui savent comprendre et vouloir ne se dérobent pas à cette réalisation des plus hautes valeurs. Ils utilisent pour le mieux les conjonctures fatales. Ils sont proprement des *fatalités*. Nietzsche disait de lui-même : *Ich bin ein Verhaengniss.* Il appelle *fatalités* des contingences omni présentes. Ceux-là l'emportent en fait qui, ayant compris, savent se résoudre. La vie, aspiration pure à la puissance, est cet être auquel est attachée la *valeur*, et qui la transpose dans le réel. Dans l'ontologie ancienne l'être était immanent à l'idée du parfait. Dans Nietzsche, la *valeur* est immanente à la *vie*. Le lien qui joint la valeur à la vie est une intelligence émotive, une Raison et un Éros, comme dans Platon. La Raison et l'Éros platoniciens nous menaient aux Idées, qui seules existent. Dans Nietzsche, ils mènent tout vivant à ce qui est plus que sa vie, et les hommes à la Surhumanité. C'est le chemin qui nous reste à parcourir.

CHAPITRE PREMIER

LA RENAISSANCE DU SAVOIR

La Renaissance est affaire de choix ; et le choix exig une décision éclairée. Il faut éviter les erreurs d l'évolution décadente ou les rectifier ; puis ouvrir le voies à une évolution ascendante et la diriger. Il import pour cela de connaître les moyens d'action disponibles. La première Renaissance est donc celle du savoir.

I. — Le nouveau scepticisme (1)

La théorie traditionnelle de la connaissance définissait le *vrai* comme un accord de la pensée et de l'être. Elle suppose donc la pensée et l'être substantiellement différents. Or, rien n'est moins évident que cette séparation. Descartes et Schopenhauer s'en doutaient bien, lorsque, partant du fait de la pensée ou du vouloir, ils le dépassaient aussitôt pour atteindre à la réalité substantielle, l'être pensant et voulant. Ils se permettent ainsi une affirmation d'un immense dogmatisme. Car la donnée immédiate, mais imprécise, c'est la représentation. L'analyse de cette donnée nous expose à des propositions très aventureuses (2).

---

(1) On relira avec fruit sur tout ce sujet le livre vigoureux de René Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, 1911.

(2) *Jenseits*, § 16. (*W.*, VII, 25.)

« Je pense » semble vouloir dire que j'ai comparé ma pensée à d'autres états intérieurs, par exemple à mes vouloirs, à mes émotions, et que je l'en distingue. Je suppose donc connus de moi ces autres états. Le puis-je garantir ? Et ce *moi* pensant, quel est-il ? La pensée lui vient-elle quand il lui plaît ou quand il me plaît ? Chose suspecte qu'une pensée qui va et vient sans qu'on sache qui la produit. Car du moi pensant, que sais-je, si ce n'est sa pensée ? *Quelque chose pense en moi*, voilà ce qu'on pourrait se risquer à dire, non sans timidité. Car ce mot même de *quelque chose* ne constate pas le fait ; il l'interprète. Une vieille habitude grammaticale, peut-être vicieuse, veut que nous distinguions le *sujet* et l'*acte*. De ce sujet on fait un être. Ne voit-on pas l'énormité de ce bond logique (1) ? Ni l'être pensant ni la pensée pure ne sont saisissables, et c'est fiction que de les séparer, pour ensuite les unir.

Or, avec la fiction du sujet pensant s'évanouit aussi l'objet qui lui est opposé, du moins en tant que durable. De soi, toute représentation est fuyante et une. D'où vient pourtant qu'elle se scinde, dès qu'elle est consciente, en un *sujet* supposé fixe et un *objet* immobilisé au moins pour un temps ? Il suffit que naisse l'*illusion* du permanent; et ce permanent n'a pas besoin d'être réel.

Si l'on suppose, à l'origine, un protoplasme rudimentaire, qui réponde à la pression, à la lumière, à l'électricité par une seule réaction, parce que son appareil sensori-moteur n'en connaît pas d'autre, il attribuera ces diverses sollicitations à une cause identique. Il aura, en raison de sa réaction uniforme, l'idée d'un sujet toujours pareil et d'un monde extérieur permanent. Sans doute, ce serait là une erreur. Mais elle dure. Notre présente identité consciente atteste

---

(1) *Jenseits*, § 17 (*W.*, VII, 27); — *Wille zur Macht*, § 484. (*W.*, XVI, 13.)

la survivance de cette vieille erreur. Nous sentir identiques, c'est la preuve que nous ne savons pas encore l'art des réactions différenciées.

Le fond de nous est une trame de phénomènes très délicats, dont la plupart ne franchissent pas le seuil de la conscience. Ne disons pas que ces phénomènes sont purement physiologiques. Il y a dans notre organisme une infinité de pensées différentes de la pensée centrale. Elles transmettent leurs voix, par les cordons nerveux, à une sorte de comité central dirigeant, où discutent nos passions principales. Les données sensibles, les émotions, la joie, la douleur, les idées y parlent tour à tour. Une aperception d'ensemble s'y élabore, avec la décision qui répondra aux sollicitations du dehors. Ainsi se fait l'adaptation de notre conscience au monde extérieur (1).

Il ne peut donc plus être question d'un accord entre l'être et la pensée. Il nous manquerait pour atteindre la vérité un organe de préhension, quand même elle existerait. Qu'est-ce donc alors que *connaître ?* et d'où vient cette illusion du *vrai*, si importante pour la conduite des hommes ? Comment distinguer les propositions que nous réputons vraies de celles que nous estimons fausses ? Nous refaisons sur les données de la conscience claire le travail que cette conscience accomplissait sur les données des consciences cellulaires. La conscience naît d'une adaptation de l'organisme au monde. Penser, c'est s'orienter. *Connaître*, c'est s'orienter mieux et dans la pensée elle-même.

Le monde extérieur est pour nous plein de périls. Les forces monstrueuses qu'il recèle, ne seraient-elles pas redoutables par leur puissance, le seraient encore par leur multiplicité. Il s'agit de faire durer la vie, c'est-à-dire de sus-

---

(1) *Wille zur Macht*, § 524. (*W.*, XVI, 36.)

pendre une forme fixe, un vivant, dans le remous prodigieux des forces du dehors :

La peur, tel est le sentiment héréditaire et foncier de l'homme. C'est par la peur que s'expliquent tout péché et toute vertu originels. Et de la peur est née notre propre vertu, qui s'appelle la science (1).

Cette peur, inscrite dans notre organisme, devenue héréditaire, peur des fauves et peur des forces naturelles, construit par ses réactions un ensemble de mesures propres à nous garer. Ce sont ces mesures qui nous tiennent lieu de connaissance vraie, c'est-à-dire de *savoir*.

Car nous appellerons vrai ce qui est utile à notre vie. Le jugement de vérité est un jugement de valeur. Est faux pour moi ce qui lèse ma vie. « Ce dont je meurs ne saurait être vrai pour moi, ; il y a là une relation vicieuse de mon être aux autres choses (2). » Il n'y a donc pas de vérité absolue. Uné proposition peut être vraie pour un vivant, et fausse pour un autre : c'est que des êtres différents auront des réactions diverses dans une même ambiance.

Les jugements de vérité formulent les conditions sous lesquelles se conservent et s'accroissent les vivants. Tous nos sens ne sont faits que pour nous aider dans cette besogne de défense et d'accroissement. Si nous ajoutons foi à d'autres formes de pensée que la connaissance sensible, par exemple, à la logique et aux sciences, comment ne serait-ce pas de même pour en avoir éprouvé l'utilité vitale ? Nous exprimons cette utilité, en disant que la logique et la science sont vraies (3).

Il faut donc entendre la connaissance d'une façon tout « anthropocentrique ». Une espèce vivante s'empare de la

---

(1) *Zarathustra*, Von der Wissenschaft. (*W.*, VI, 440.)
(2) *Fröhl, Wissenschaft*, fragm. posth., § 78. (*W.*, XII, 41.)
(3) *Wille zur Macht*, § 507. (*W.*, XVI, 23.)

réalité pour s'en rendre maîtresse. Si la *volonté de dominer* est au fond de toutes les passions humaines, ne devait-elle pas animer même la passion de connaître ? Nous nous arrangeons un univers où nous puissions subsister (1). Pendant des millions d'années, à travers des espaces immenses, l'intelligence a cherché cet accommodement. Elle l'a atteint avec difficulté, et pour une faible part. L'intelligence, à ses débuts, a enfanté une infinie quantité d'erreurs. De ces fictions, quelques-unes ont réussi : elles ont aidé notre vie à s'orienter. Quiconque faisait une telle trouvaille, ou la recevait en héritage, menait mieux sa lutte pour l'existence (2).

Pour inadmissibles que nous paraissent aujourd'hui beaucoup de ces fictions, elles protégeaient plus efficacement la vie primitive que ne l'auraient fait les notions raffinées de la science moderne. Car on n'aurait pu greffer ces notions délicates sur des esprits grossiers. Elles y seraient restées sans force. Il faut une profonde inoculation pour faire durer une pensée, même rudimentaire. La force des idées est dans leur vieillesse, dans la longue transmission ancestrale qui a permis de les mettre à l'épreuve. La pensée n'a donc pas ce « pouvoir meurtrier », que lui attribuent les théoriciens de la décadence. Cette terreur que Nietzsche avait eue autrefois d'une Vérité-Méduse, qui figerait toute vie en se dévoilant, il la trouve à présent chimérique. La pensée est au service de la vie, puisque la vie la crée pour s'adapter au monde. Mais elle nous y adapte plus ou moins.

Il y a, en effet, des modes variés de l'adaptation, comme il y a des formes diverses de la vie ; et il y a encore, pour une même vie, plusieurs manières de s'adapter. N'espérons pas éviter tous les désaccords. Toutefois l'accommodation

---

(1) *Wille zur Macht*, § 521. (*W.*, XVI, 34.)
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, § 110. (*W.*, V, 149.)

la moins imparfaite aura nos instinctives préférences. Ce sont ses insuccès que nous appelons nos erreurs.

Mais comme la vie s'est affinée au cours de l'évolution, de même se sont affinées les erreurs qui l'ont soutenue. Les pensées qui ont rendu possible la vie des premiers organismes ont dû être des erreurs très grossières. Pourtant ces erreurs, les plus vieilles de toutes, les plus complètement assimilées, sont probablement celles auxquelles l'humanité doit le plus (1). Gardons-nous de croire que les idées les plus propres à faire vivre une espèce humaine ignorante soient les idées élaborées par la science actuelle. Beaucoup d'idées, que la science ne reconnaîtra jamais, nous sont à présent infuses. Elles naissent avec nous. Elles sont contemporaines de la plus vieille intelligence. Elles ont pour elles de ne pas nous avoir tuées. En les suivant, on s'assure donc quelques chances de survivre. Car celles-là seules, parmi les idées, qui permettaient aux hommes de durer se sont conservées. On s'explique ainsi l'autorité des idées dites de *sens commun : Mit ihnen ist die Menschheit nicht zu Grunde gegangen* (2). Cette mentalité, qui nous a permis de ne pas mourir, est nécessairement assez grossière. Mais une pensée trop complexe nous débiliterait. La vie exige de la sûreté et une décision prompte (3). Sans doute il advient que, dans une situation donnée, plusieurs idées s'offrent à nous, qui semblent également fructueuses. Dans l'incertitude, on vérifiera. La contradiction sera ici de mise ; et ce n'est plus d'homme à homme, mais entre les idées de l'homme que se livrera le combat pour la vie (4).

Des idées très évoluées pourront succomber dans la lutte

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 77. (*W.*, XII, 40.)
(2) *Ibid.*, § 82. (*W.*, XII, 45.)
(3) *Ibid.*, § 170. (*W.*, XII, 86.)
(4) *Fröhliche Wissenschaft*, § 110. (*W.*, V, 151.)

contre des fictions vieilles. L' « erreur » ancienne peut ne pas assimiler la nouvelle « vérité ». Une société religieuse n'arrive pas communément à s'assimiler la pensée scientifique moderne. Elle expiera tôt ou tard son erreur périmée. De même, il n'est pas indifférent de se tromper sur un fait biologique (par exemple les effets nocifs de l'alcool). La brièveté de la vie humaine résulte sans doute d'erreurs ancestrales accumulées. La décadence de toute une race peut tenir à des erreurs semblables. Mais, au terme, quand des individus en foule ou des peuples entiers ont péri pour avoir suivi de malfaisantes chimères, il ne reste que les idées compatibles avec la vie.

La connaissance utile, que l'expérience séculaire a constituée, s'étage sur quatre degrés : 1° la connaissance sensible ; 2° les principes de la raison ; 3° la connaissance scientifique ; 4° au-dessus de toutes ces connaissances, il y a la philosophie qui les juge, les choisit et les harmonise.

II. — La valeur de la connaissance sensible

Le monde sensible ne fut pas toujours tel que nous le connaissons. Il se dessine à nos yeux avec des contours fermes et un coloris varié qu'il n'a pas toujours revêtus. La forêt ou la montagne nous sont reconnaissables à première vue par leurs lignes nettes et mille effets de couleur qui ne laissent pas d'hésitation (1). Autrefois les perceptions humaines ont été certainement plus confuses. Les contours n'avaient pas cette fixité. Peut-être ces arbres sous nos yeux ne paraissaient-ils pas verts, il y a cinquante mille ans. Ils offraient peut-être seulement des masses indistinctes, plus ou moins ombrées. Peu à peu nos yeux sont devenus

---

Fröhl. Wissenschaft, posth., § 75. (*W.*, XII, 38.)

sensibles aux couleurs. Les premières générations en qui s'est allumée cette vision aiguë des nuances et des lignes ont pu se prévaloir d'une supériorité notable. Car ce classement des objets par couleurs et par lignes permettait une orientation rapide et sûre. Certaines races d'hommes peut-être ne l'ont jamais acquise. Elles ont été extirpées dans la lutte pour la vie.

A présent nous nous sentons entourés de formes colorées et circonscrites. C'est que la moindre perception suppose déjà une activité imaginative ; et nous vivons de ce que nos aïeux ont imaginé pour nous. Nous ne sortirons plus de cette enceinte de fantômes chatoyants. Nous sommes pris dans un réseau d'illusions ; et la science, qui nous le démontre, ne peut nous en dégager (1).

L'apparence permanente de ce monde sensible est elle-même un fait dérivé. Nos besoins ont développé nos organes de façon qu'ils retinssent toujours le même aspect des données des sens. Les agents extérieurs qui sollicitent notre système nerveux ne nous sont ni connus ni connaissables dans leur nature intime. Ils n'entrent pas même dans notre aperception. Ce que nous apercevons, c'est notre réaction contre ces stimulants ; et nous imaginons, pour expliquer l'ébranlement de nos nerfs, tout un monde de causes fictives. Comme nous ne sommes sensibles qu'à de certaines excitations, c'est donc toujours le même monde qui nous apparaît. Il simule la réalité par sa permanence. Mais il diffère infiniment du monde réel, et c'en est une déformation sans doute très appauvrie (2).

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 75. (*W.*, XII, 38.)
(2) *Götzendämmerung*, Die vier grossen Irrtümer, § 4. (*W.*, VIII, 95.)

III. — La valeur des principes rationnels

Il ne s'agit pas seulement de bien voir ; il faut aussi bien penser. C'est à quoi nous aide la raison. Bien penser, ce n'est pas penser juste, mais penser de façon à nous assurer un avantage. Il est apparu assez vite que la pensée *la plus simple* triomphe de la pensée difficile. *Simplex sigillum veri*, dit un vieil aphorisme (1). La simplification des données rend tous nos mouvements plus aisés. L'intelligence se révèle forte et libre par une pensée claire. C'est pourquoi la philosophie cartésienne, qui cherchait l'évidence dans la pensée claire et distincte, a été une vigoureuse philosophie.

On s'aperçoit ici combien la connaissance est fille de l'inquiétude. Pour un être constamment menacé, ce qui est clair et connu, c'est ce dont il a l'habitude. Le danger est absent des choses qui nous sont devenues familières. Nous ajoutons beaucoup à notre sécurité, si nous pouvons réduire de l'inconnu à du connu. Car c'est là ce que nous appelons clarifier nos idées. Non pas que les faits avec lesquels nous nous sommes familiarisés soient pénétrés dans leur essence. L'instinct de vivre se borne à construire des *idées générales* où l'on puisse ranger commodément les faits, de façon qu'ils soient aussitôt reconnus (2).

Nietzsche réédite ici des raisonnements qu'il a tenus dès sa première philosophie (3). Il a pu être d'une importance décisive de savoir établir entre les êtres des identités. Les hommes qui ne reconnaissaient pas assez vite la ressemblance d'un fauve avec un autre fauve, ou d'une plante alimentaire avec une autre plante, dont ils avaient déjà

---

(1) *Wille zur Macht*, § 533, 538. (*W.*, XVI, 45, 46.)
(2) *Fröhliche Wissenschaft*, § 355. (*W.*, V, 295.)
(3) V. *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche*, pp. 183 sq.

fait leur subsistance, avaient peu de chance de survivre. Le besoin a créé en nous l'instinct d'identifier, sans lequel il n'y aurait pas de raisonnement. Mais cet instinct est illogique au fond, car il n'y a pas deux êtres pareils. La similitude entre eux est celle de l'intérêt qu'ils offrent; et il vaut mieux alors les identifier. Les vivants qui ne se sont pas créé cette logique ont péri ; et le goût de trop analyser pour percevoir de subtiles différences peut être mortel.

Connaître, ce n'est donc pas comprendre les faits, mais se rendre compte du danger ou de l'avantage qui y est impliqué pour nous. Une figuration sommaire y suffit, et nous la confondons avec le réel, bien à tort. Elle fournit toutefois un moyen de prévoir l'avenir prochain avec assez de certitude (1).

Ainsi les catégories de la raison, comme toutes les connaissances, sont le produit d'un long tâtonnement. Par elles cependant les fuyantes données des sens deviennent maniables. C'est une circonstance biologiquement heureuse pour un vivant que de penser selon la raison. On regarde comme un aliéné quiconque pense sans logique. Disons seulement qu'il courrait à une mort certaine.

Les notions rationnelles permettent en outre, par l'expression verbale, une communication plus rapide entre les hommes. Le besoin de s'entendre, et la force que donnait l'entente, ont contribué puissamment à développer la pensée logique, et, par elle, la conscience. L'homme qui parle, voilà celui qui pense lucidement. La conscience s'est clarifiée à mesure qu'on a mieux su communiquer par signes. La conscience ne nous révèle donc pas la nature individuelle de l'homme, elle en révèle la partie grégaire. Prendre conscience de nous, c'est nous rendre compte, non

---

(1) *Wille zur Macht*, § 515. (*W.*, XVI. 27.)

pas de ce qui nous appartient en propre, mais de ce que nous partageons avec nos congénères. Nos actes peuvent être individuels ; notre conscience ne l'est jamais (1). Toute pensée logique, dans la phase présente de l'évolution, a un caractère social. Elle s'impose. Ne pas penser logiquement, c'est se refuser à l'entente ; et c'est donc la morale qui commande et vicie notre logique.

Cette pensée sociale est en effet sentie comme la pensée « vraie ». Il y a désormais une distinction entre le vrai et l'apparent. Le vrai est un monde fictif d'ombres logiques où se meut notre pensée. Croirons-nous donc que l'apparent soit notre aperception sensible ? Ce serait, on l'a vu, l'irréparable décadence. Nietzsche a répété souvent la critique du préjugé substantialiste, celle que David Hume, Berkeley ou Herbart avaient faite. Retenons-en qu'il trouve la notion de substance entachée d'un anthropomorphisme enfantin. Elle projette hors de nous le sujet que nous nous figurons être, c'est-à-dire la cause de nos pensées et de nos volitions. Or, s'il n'y a pas de sujet pensant et voulant, comment y aurait-il des substances hors de nous ? Nous constatons un lien entre des phénomènes réputés extérieurs et des phénomènes classés sous la rubrique *moi*. Que gagnons-nous à appeler les premiers des *choses ?* C'est un classement commode à la conduite.

La « vérité », nous n'avons pas à la découvrir, mais à la créer. A chaque pas, il s'agit de forger une idée capable de diriger nos actes. La vie est intéressée à la formation de ces idées. C'est pourquoi elles prennent un aspect permanent; et plus notre vie est intense et rapide, plus elle exige avec force des idées claires et fixes. La construction de la vérité logique manifeste notre volonté de vivre et de do-

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, § 355. (*W.*, V, 295.)

miner. Parménide avait dit : « On ne pense pas ce qui n'est pas. » L'héraclitéisme de Nietzsche répond : « Ce qui est objet de pensée est sûrement une fiction (1). » On s'en aperçoit sans peine, en regardant de près les anciens principes rationnels.

1° Notre connaissance est régie par le *principe de contradiction.* Nous ne saurions affirmer et nier en même temps d'un objet une même qualité. Est-ce la preuve qu'un objet ou un groupe de faits ne puisse être affecté à la fois de deux qualités contraires ? Nous l'ignorons. L'impossibilité de les affirmer ensemble n'équivaut pas à l'impossibilité de leur coexistence (2). Ignorants du réel, comment présumerions-nous de ce qui est compatible ou non avec sa nature intime ? Dès lors, le principe de contradiction se réduit à une règle de penser ; il ne constitue pas une loi des choses.

2° Car, à peine avions-nous énoncé qu'une qualité ne saurait à la fois être et ne pas être, nous affirmons des *causes*, dont le propre est d'amener des changements de qualité dans un même sujet et en des objets identiques. Il y a là, selon Nietzsche, un visible transfert à des faits extérieurs de ce que nous croyons observer en nous. La notion de *cause* nous vient du *sentiment de notre force* dans le phénomène appelé *vouloir*. Nous imaginons aussitôt que les changements observés tiennent à ce sentiment même, et cette superstition engendre l'idée de *l'effet*. Mais quelle preuve avons-nous qu'il existe dans la nature des *sujets* pareils à celui que nous apercevons au fond de nous (3) ?

Tout notre langage de la *causalité* aboutit, par une trans-

---

(1) *Wille zur Macht*, § 539. (*W.*, XVI, 47.)
(2) *Wille zur Macht*, § 516. (*W.*, XVI, 28 sq.)
(3) *Ibid.*, §§ 550, 551. (*W.*, XVI, 51, 52.)

position illicite, à une sémiotique obscure. Nous observons des successions de faits : un faisceau de phénomènes qui ne produisent rien et un faisceau de phénomènes qui ne sont pas produits ; un écoulement continu d'événements où nous introduisons arbitrairement des délimitations appelées *causes* et *effets*. Nous commettons ainsi la confusion du *réel* et du *spirituel*, et d'un *spirituel* défini par la psychologie la plus vieille et la plus rudimentaire. L'homme a projeté hors de lui ses trois fictions les plus anciennes : l'*esprit*, le *vouloir*, le *moi*. Quoi d'étonnant, s'il les a retrouvées en observant le monde ? Mais, ce faisant, n'a-t-il pas laissé échapper le réel ?

Un redressement est ici possible et commandé. Reportons-nous par la pensée à cette bifurcation initiale où l'homme a cru pouvoir séparer la matière de l'esprit. Il faudra imaginer la vivante pensée de l'homme par la comparaison avec un organisme très complexe ; et l'élément biologique dernier sous la forme d'une conscience très simplifiée. Le monde nous apparaîtra comme une pluralité d'agents ; et nous chercherons un agent sous chaque événement. Mais quelle image nous ferons-nous de cet agent ? C'est affaire de décision métaphysique ; et cette décision crée la vérité, sans la recevoir toute faite.

3° Dissimulerons-nous que la critique du *principe de finalité* dans Nietzsche manque, dès lors, de consistance? Elle avait été faite au cours du deuxième système avec beaucoup de sévérité ; et l'approbation donnée à Spinoza pour avoir éliminé l'idée de fin ne semblait accompagnée d'aucune réserve (1). Les fragments disjoints qui, dans la dernière philosophie, reprennent ce raisonnement semblent tirés d'un chapitre inachevé dans sa pensée même. Nietzsche

(1) V. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, pp. 33 sq.

réitère souvent l'interdiction de chercher des fins dans la nature. Car il n'y a pas de fins où il n'y a pas de vouloir. Pourtant n'est-ce pas un vouloir qu'il a mis au cœur des choses ? Et vouloir grandir, dominer, s'imposer, n'est-ce pas un dessein ? Si l'interprétation finaliste est un sophisme, Nietzsche n'y est-il pas retombé pour finir ?

Dans le pragmatisme où il s'est placé, la falsification finaliste de la science naturelle ne serait pas rédhibitoire (1). Il y a des falsifications utiles ; et elles ne seraient interdites que si nous connaissions le réel. Le danger est dans cet attrait d'un monde imaginaire considéré comme *vrai*, et où Nietzsche redoute de voir se figer nos affections et nos intelligences. Cet attrait nous a donné de décevantes métaphysiques. Il risque de nous mettre à la poursuite de fins à jamais inconciliables avec le réel, au détriment de celles que nous pourrions y introduire et dont nous sommes les arbitres. Avons-nous fait choix de sophismes fructueux ? Là est le seul litige.

IV. — La valeur de la connaissance scientifique

On peut objecter que la science du moins discerne le vrai du faux, par des critères dont l'exactitude gagne en rigueur à chacun de ses progrès. Ce n'est pas la pensée de Nietzsche. Les préoccupations de la science sont plus raffinées que celles de la connaissance sensible et de la logique, et son ambition plus vaste. Elle ne suffit pas à créer une différence de qualité. La science ne dispose pas de procédés nouveaux. Elle fait de la connaissance sensible et de la logique une application plus étudiée ; mais son dessein, c'est encore de nous armer pour l'action. La science veut, en observant

(1) *Wille zur Macht*, § 584. (*W.*, XVI. 80.)

la succession des faits, arriver à reproduire cette succession, dont le terme nous est souvent profitable. Dans le réseau de nos lois scientifiques, nous capturons des atomes ou des soleils, comme une araignée prend des mouches. A quelque moment de l'avenir, nous comptons tirer parti de nos captures (1). Par quel détour et au bout de combien de temps ? Nous ne savons, mais nous y comptons. Nous n'apprenons pas pour collectionner de l'inutile. Les inutilités apparentes sont mises en réserve, et forment une provision de profits futurs encore inaperçus. Nous les recueillons, parce que de la stérilité d'aujourd'hui peut lever la récolte surabondante de demain. La science sait entendre de loin le cri du besoin humain ; et sa marche vers les choses n'a pour but que de venir à notre propre secours.

Mais ses instruments ont beau lui permettre d'approcher des objets infiniment lointains ou infiniment petits. A la fin, c'est avec nos yeux qu'il faut les regarder, avec nos mains les toucher ou les peser. Notre optique humaine régit l'image que nous nous faisons du monde. De même que les sens ne nous offrent qu'une interprétation utilitaire du réel, la science ne vise qu'à rendre plus puissante notre action sur le dehors. Ce n'est donc pas la *vérité* que la science établit, mais l'homme qu'elle consolide (2). Et n'ayant pas d'autres fins que la connaissance sensible et la logique, elle n'a pas d'autres catégories.

1° A leur exemple, elle imagine des *choses*. Naguère encore elle croyait aux atomes. Il a fallu Boscovich pour nous faire abandonner le préjugé de réduire la matière à des molécules solides, images réduites des masses que nous manions dans notre travail quotidien. Supposons déracinés

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., §§ 5, 79. (*W.*, XII, 4, 42.)
(2) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 80. (*W.*, XII, 43.)

des esprits les derniers résidus de la conception atomiste. Quand on l'aura remplacée par l'hypothèse des ondulations d'énergie, encore faudra-t-il les représenter géométriquement. On figurera par des sphères l'action continue de l'ondulation réelle. Ce symbolisme ne se ressent-il pas de nos grossières habitudes tactiles ?

2° La science en effet croit à des *causes* qu'elle se représente à l'image des agents mécaniques familiers à notre industrie manuelle. Il faut que ces agents matériels se heurtent, jusqu'à ce qu'ils bougent, faute de quoi nous nous refusons à admettre une transmission du mouvement (1). Preuve nouvelle que notre science mécaniste ne se propose pas d'expliquer. Elle se représente la matière comme un ensemble de machines, dont elle manie les leviers de commande. Il lui faut donc des figurations visibles et palpables épaissement (2).

Que gagnons-nous à ce symbolisme mathématique ? Le mouvement, représenté par une ligne, est-il une ligne ? Une force est-elle un vecteur attaché à un point ? Tout ce symbolisme ne suppose-t-il pas des « choses » qui demeurent ? L'ancien sophisme substantialiste n'est donc pas débusqué même de nos équations les plus dépouillées. Le calcul des fonctions ne l'en a point chassé. Pourtant cette science, encore encombrée de scolastique, suffit à bâtir des machines et des ponts (3). Nous n'en demandons pas plus ; et la pureté de la pensée n'importe pas à la pratique.

Mais, si rien ne dure, on ne peut parler de *lois de la nature*. Il n'y a un semblant de permanence que pour des sens pareils aux nôtres, incapables de percevoir des variations

---

(1) *Jenseits*, § 21. (*W.*, VII, 33.)

(2) *Jenseits*, § 14. (*W.*, VII, 24.)

(3) *Fröhl. Wissenschaft*, posthume, §§ 62, 64. (*W.*, XII, 33.)

très petites (1). Un objet matériel se renouvelle sans doute à tout instant. Les qualités chimiques sont fluentes. Nos formules leur attribuent une stabilité qui leur est peut-être très étrangère. On identifie la substance du charbon à celle du graphite et du diamant. Mais nous n'atteignons pas les révolutions moléculaires. Tel corps, nous dit-on, contient 9 équivalents d'oxygène pour 11 d'hydrogène. Nos pesées sont-elles exactes ? L'expérience les confirme avec une suffisante constance. Dans l'espace qui sépare le réel observé de la notation écrite, que de place pour des changements inaperçus ! Il n'y a peut-être pas de qualités fixes. La nouveauté des qualités qui se créent à tout instant pourrait être trop subtile pour apparaître dans le champ de l'observation durant un âge d'homme ou durant la vie de l'espèce, et un jour subitement se révéler.

Pourtant ces méthodes imparfaites se découvrent efficaces. Elles ne sont pas nées du besoin de vérité, mais du besoin de vaincre. Les hommes qui les ont inventées devinaient en elles une arme contre le réel et contre les adversaires humains. Ils ont gardé jusqu'à la terminologie de leurs adversaires, quand ils ont prétendu « conquérir » la vérité.

3° Enfin, la science a ses *fins*, qui sont les *formes-types*, les *espèces* naturelles. Elle réduit à ces structures fondamentales tous les individus. Elle soutient que l'évolution y mène et les fixe. Elle parle d'un *instinct de conservation* de l'espèce comme nous admettons un instinct de conservation de l'individu. Mais croirons-nous sérieusement que la vie s'informe de nos classifications ? Elle crée tel être et s'inquiète peu des lignes imaginaires, par lesquelles nous démarquons les espèces. Nous constatons qu'une foule d'individus semblables, nés d'une même ascendance, paraissent

(1) *Ibid.*, § 56. (*W.*, XII, 30.)

en même temps. Il se produit, d'une génération à l'autre, des variations. Mais elles suivent un rythme à ce point ralenti qu'elles peuvent passer pour négligeables. Cette apparente immobilité suggère l'idée d'un terme qui serait atteint. Or, cette forme même, où semble arrêtée la mutation, n'est qu'un diagramme imaginé par nous et oublieux des détails. Un arbre est nouveau à chaque instant, mais son renouvellement infinitésimal nous paraît insensible (1). Encore faut-il retenir que les fleurs d'un arbre ne peuvent féconder qu'un arbre de même sorte, et les animaux ne se croisent qu'entre variétés voisines. C'est ce résultat tout pratique qui nous a suggéré l'idée d'espèce.

Nous adopterons un système de notions qui nous aide à nous fortifier. Il ne tiendra sa vérité que de sa valeur d'action. La vérité est un choix, et le choix suppose une volonté. La qualité de ce vouloir importe seule. Quelle est donc la qualité du vouloir que nous apporte le savant ?

Le savant est un instrument précieux, un verre d'optique poli et pur, ou une plaque sensible délicatement préparée, sur laquelle les plus légers frémissements de l'ombre et des ondulations invisibles à l'œil laissent une trace (2). Mais comment recueille-t-il ces impressions ? Il voit avec les yeux et juge avec le jugement du vulgaire. L'affinement de ses sens ne lui confère pas une personnalité qu'il s'efforce d'effacer, et ne change rien à l'optique vulgaire.

Toutefois, c'est beaucoup de se défier, comme il fait, de sa vision et de son jugement. Le savant a la patience stoïque, l'inépuisable équité qui reprennent constamment la critique de la convention admise (3). Ainsi la science a

---

(1) *Wille zur Macht*, § 521 (*W.*, XVI, 33); — *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 56. (*W.*, XII, 30.)

(2) *Jenseits*, § 207. (*W.*, VII, 150.)

(3) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., § 18 (*W.*, XII, 10); — *Jenseits*, § 12. (*W.*, VII, 23.)

fini par déceler les erreurs des sens et les superstitions de la logique. Elle a déblayé le terrain pour des inventions sans nombre.

Pour substituer à l'ancienne interprétation une interprétation qui ajoute à notre force, les savants s'associent pour organiser un contrôle mutuel plein de rigueur et de litiges. Ils construisent ainsi une personnalité collective, observante et puissante. Il naîtra de leur impassibilité concertée une passion inconnue, de prodigieuse intensité, un monstre « aux ailes d'aigle, aux yeux de hibou, et avec les pieds d'un saurien monstrueux ». Quand ce monstre se met en chasse, il est rare qu'il ne rabatte pas quelque réalité fuyante (1).

Et à vrai dire, nous découvrons, par la science, un monde neuf. Combien est différent du corps que nous voyons et admirons le corps des physiologistes ! combien la plante, vue sous le microscope, est loin de nos végétaux familiers ! combien la montagne des géologues semble exilée dans notre paysage habituel (2) ! Ce sont là pourtant des « vérités » qu'il faudra incorporer à notre songe, c'est-à-dire des correctifs, eux-mêmes encore erronés, qu'il faudra y apporter.

La science ne suppose donc pas une distinction foncière du vrai et du faux. Nous ne connaissons que des nuances de faux, des valeurs dégradées et des ombres diversement colorées d'erreur (3). Nous faisons une sélection dans l'illusoire. Nous adopterons le système de sophismes le plus consistant dans son inexactitude et le plus capable de nous promouvoir dans la vie. Il servira d'ossature à la substance molle et fluide des apparences. Squelette provisoire, qui se

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 10. (*W.*, XII, 6.)
(2) *Ibid.*, § 6. (*W.*, XII, 4.)
(3) *Jenseits*, § 34. (*W.*, VII, 54.)

brisera. La vie en reconstruira un autre, au fur et à mesure de ses besoins. La science met en présence des visions variées. Elle les compare. Elle en élimine ce sur quoi on ne peut s'accorder pour vivre. Elle ne garde que les faits certains de l'assentiment de tous, une fois qu'on les observe avec le meilleur outillage. La collaboration des savants détermine ainsi ce qu'il est de *l'essence de l'homme* de penser; d'un homme affranchi des bornes et des infirmités individuelles. Par là les savants, à leur façon, nous acheminent à la Surhumanité.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'EVOLUTION CRÉATRICE DE VALEURS

Si, par paliers successifs, des énergies organisatrices s'élèvent de la matière morte à l'humanité, peut-on concevoir ce qui est par delà ? Reproduisons d'abord le trajet de l'évolution passée. Nietzsche nous invite à construire ici une science neuve avec des notions rafraîchies ; à nous refaire un esprit primitif pour atteindre, par delà le bien et le faux traditionnels, une pensée supra intellectuelle.

Souvenons-nous que rien n'est *matière* et que rien n'est *esprit*. Le réel, que notre langage demeure incapable de traduire, est à la fois spirituel et matériel. Par approximation, parlons un langage spiritualiste pour rendre la réalité matérielle ; et pour rendre la réalité de l'esprit, exprimons-la dans le langage du corps. Par ce double jeu de métonymies, Nietzsche nous suggérera symboliquement ce qui reste intraduisible en paroles humaines.

L'évolution nous apparaîtra sous deux aspects : 1° Elle est une poussée, un élan que Nietzsche appelle *Volonté de la Puissance* ; — 2° Elle se dirige en réalisant des *qualités*, qui sont des pensées à chaque échelon mieux organisées. Nous en avons une idée par nos *jugements de valeur*. Mais en tous les êtres nous apercevons les traces d'un tel jugement. En sorte que le mouvement ascendant de la vie est une constante création de valeurs.

L'univers réalise donc à coup sûr une hiérarchie où, à chaque étage, des valeurs supérieures prennent conscience d'elles-mêmes. Mais périodiquement il en déchoit, parce que la vie n'a pas encore trouvé le moyen de ne pas mourir. Et elle ne le trouvera pas ; car s'il y avait une immortalité, elle serait atteinte. Il faut donc croire à une Renaissance et à une Décadence alternées des mondes. Tantôt ils s'organisent et tantôt ils se dissolvent. La plus parfaite organisation de l'univers, celle qui totaliserait le plus de valeurs, peut s'appeler Dieu (1). « L'existence serait donc une éternelle incarnation et un éternel évanouissement du divin dans les choses. » (*Das Dasein, eine ewige Vergottung und Entgottung*) (2) ; et en de certains moments exaltés, comme ceux de l'amour, nous pressentons cette divine perfection.

I. — La matière inorganique

Il y a eu un temps où Nietzsche a parlé avec attendrissement de la matière inorganique. Notre orgueil de faire partie de l'univers sentant nous inspire un injuste mépris de ce qui n'est pas conscient. Pourtant l'émotion consciente se réduit à une superficielle illusion. Le sentiment, la joie et la douleur, introduisent le mensonge dans le monde. On croit la matière un monde mort, quand elle est en mouvement sans défaillance. Avec franchise, les forces y affrontent les forces ; et leur équilibre avoue sincèrement la balance réelle des puissances. Aucune fraude n'y a de place, tandis que dans le monde de la sensibilité commencent les interprétations fausses et les imaginations trompeuses.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 639 (*W.*, XVI, 115) ; « Gott als Maximal-zustand. »
(2) *Ibid.*, § 712. (*W.*, XVI, 170.)

Plutôt que de vivre dans cette buée d'illusions, ne vaut-il pas mieux retourner au milieu des faits brutaux où n'entrent ni joie, ni douleur, ni tromperie ; y retourner, non par l'esprit seulement, mais de tout notre être ; achever enfin cette comédie et cette mensongère aventure de la vie sensible ? La matière inorganique est le giron maternel. Être délivré de la vie, c'est redevenir *vrai* ; c'est se parachever. Celui qui comprendrait cela considérerait comme une fête de retomber à la poussière insensible (1). Extrême limite du pessimisme. Nietzsche y atteignit entre 1883 et 1884. N'a-t-il jamais plus ressenti cette attirance de la mort ? Peut-être n'a-t-il pas eu de goût plus profond. Mais, par une réaction héroïque, il a voulu, dans la matière inorganique, nous préparer une espérance.

Le nouveau pragmatisme de Nietzsche élimine du monde physique la notion de *nombre*, la notion de *chose* (c'est-à-dire l'*atome*) et la notion de *causalité*. Il ne reste alors de la matière que des *intensités* dynamiques dont le degré marque le rapport à d'autres intensités (2). Puisque nous devons emprunter sciemment les procédés instinctifs de la pensée primitive, Nietzsche nous convie à envisager tous les mouvements et leurs lois comme des symptômes d'événements intérieurs. Nous attribuerons l'intensité de l'énergie à un vouloir ; et la matière, jusque dans ses dernières parcelles, nous paraîtra animée « d'un insatiable besoin de manifester de la puissance (3) ». Les ondulations d'énergie, émises par chaque centre de force, se propagent jusqu'aux extrêmes confins de l'espace, nous le savons par William Thomson. Nous dirons de chacun de ces centres qu'il rayonne à l'infini de la *Volonté de dominer* (*Strahlung von Machtwillen*). On

---

(1) *Fröhliche Wissenschaft*, posth., §§ 497, 498. (*W.*, XII, 220.)
(2) *Wille zur Macht*, § 635. (*W.*, XVI, 113.)
(3) *Ibid.*, § 619. (*W.*, XVI, 104.)

ne conçoit plus la matière, si l'on suppose absente cette énergie rayonnante. Elle constitue tout l'ordre mécanique (1). On dirait un commandement précis qui se fait obéir. Chaque foyer d'émission construit son monde et l'ordonne. Il tend à s'emparer de tout l'espace et en repousse ce qui résiste. Dans cette poussée, s'il se heurte à des efforts contraires, il se produit un compromis. Un centre de force pactise avec d'autres centres, en vertu de ces affinités que les Newtoniens appelaient des attractions. Il se formera des agglomérations d'énergies qui conspirent pour la puissance ; et la lutte reprendra par secousses élargies (2).

Cette lutte a ses répétitions rythmées, qui, en physique, sont dénommées *lois*. A y regarder de près, on ne constate que des recommencements, des groupes de faits réguliers, des rapports de force (3). La plus intense de deux forces a raison de la plus petite, la refoule jusqu'à son réduit d'origine, où, à son tour, elle résiste. Il n'y a pas là de loi, mais un fait général qui, se reproduisant toujours, est prévisible et calculable. Il n'en faut pas davantage pour fonder la science (4). La matière physique et chimique perçoit d'une façon constante les intensités de forces. De là son caractère de *permanence*, et ce que nous appelons son *objectivité*. Ce n'est qu'une perception cependant, la plus pénétrante qui soit, puisqu'elle s'étend jusqu'aux limites du monde, par une action à distance où sans doute le sentiment, la représentation et la pensée sont indissolublement unies. Il n'y a rien de mort dans la nature ; et si la vie commence quelque part, elle a son berceau jusque dans l'inorganique et dans

---

(1) *Wille zur Macht*, § 634. (*W.*, XVI, 111.)
(2) *Ibid.*, § 638. (*W.*, XVI, 115.)
(3) *Ibid.*, § 629. (*W.*, XVI, 108.)
(4) *Ibid.*, § 634. (*W.*, XVI, 111.)

cette synthèse vénérable où les forces spirituelles ne sont pas encore séparées (1).

II. — La vie organique

Les sciences échouent à découvrir le passage de l'inorganique à l'organique. La métaphysique comble l'abîme, si elle réussit à tirer de la Volonté de la Puissance toutes les fonctions de la vie. Pour Nietzsche, un *vivant* peut se définir une pluralité de forces jointes par un processus d'alimentation commun (2). Ces forces se font équilibre ; mais déjà la perception devient plus imprécise : les réactions du vivant sont moins régulières et prévisibles que celles des masses inorganiques. La multiplicité de centres d'énergie, dont se compose un protoplasma, forme une matière chimique plus différenciée, où se préparent des fonctions variées. On verra ainsi, au service de la nutrition commune, se séparer le sentiment, la représentation et la pensée, comme de la peau se détachent, par spécialisation, le système nerveux et le cerveau (3).

Par le *sentiment*, le vivant mesure les résistances du dehors. Déjà le protoplasme primitif cherche l'obstacle, quand il étend ses pseudopodes. Et non seulement il le tâte, mais il cherche à se l'incorporer, à le transformer, à s'en grossir. La *représentation* lui permet de s'y adapter par la forme et le rythme de ses réactions. La *pensée* primitive se réduit sans doute à un jugement au sujet des matières alimentaires à ingérer ou à fuir. Il est remarquable combien l'organisme assimile aisément de l'inorganique,

---

(1) *Umwertung*, §§ 546, 547, 551. (*W.*, XIII, 227, 228.)
(2) *Wille zur Macht*, § 641. (*W.*, XVI, 117.)
(3) *Umwertung*, § 554. (*W.*, XIII, 229.)

de l'eau, des sels. Ne sommes-nous pas nous-mêmes des colonnes ambulantes d'environ dix litres d'eau additionnée de minéraux ? Les plus vieux organismes sont de lentes opérations chimiques enfermées dans des enveloppes, puis explosant par dégagements brusques, et se reconstituant par des assimilations nouvelles (1). Plusieurs de ces organismes se rejoignent et, à leur tour, se spécialisent. La vie, comme le démontrait Wilhelm Roux, fonde, par son ascension, des colonies croissantes de cellules, de tissus, d'organes, où toutefois les associées se disputent les aliments et l'espace, et où les plus faibles, se subordonnant, vivent moins et prolifèrent moins (2). L'ensemble, quoique déchiré de luttes, maintient sa coalition contre le dehors. Tout se passe comme si une volonté de domination unique animait ce concert, et se scindait en volonté de se nourrir, ou de s'approprier les ressources du milieu extérieur, par tout un outillage que manient des serviteurs hiérarchisés.

Il n'y a pas d'autre causalité que celle de vouloir à vouloir, par la suggestion impérieuse transmise de neurone à neurone. Le sentiment de la puissance s'exalte par la lutte contre un obstacle, par des efforts entrecoupés de repos, mais sans cesse repris et enfin victorieux. Alors le vivant se gonfle de joie. En toute joie la douleur est donc comprise. Elle ne serait pas complète sans le heurt préalable contre l'obstacle à vaincre. A toute grande joie, il a fallu une immense tension douloureuse. Cette joie et cette douleur, il faudra les analyser dans l'homme. Mais elles ne manquent pas dans le plus humble vivant, et elles expriment un jugement sur le danger ou l'utilité des sollicitations venues du dehors.

---

(1) *Fröhl. Wissenschaft*, posth., § 306. (*W.*, XII, 155.)
(2) *Ibid.*, § 309. (*W.*, XII, 156.)
(3) *Wille zur Macht*, § 658. (*W.*, XVI, 124.)

Après ce que Nietzsche a dit de Spinoza et de Schopenhauer, on n'attendra pas qu'il admette un *instinct de conservation*. L'activité la plus profonde du protoplasma ne peut s'expliquer par un tel instinct. Toute cellule absorbe plus qu'il ne lui faudrait pour se conserver ; et, quand elle a trop absorbé, elle ne se conserve pas, elle se divise (1). Il y a toujours en présence des forts et des faibles. Il y a attirance des uns par les autres, ou lutte, et destruction des vaincus. Des forces impérieuses et formatives sont à l'œuvre, qui élargissent sans cesse leur domaine. En absorbant la substance des vaincus, elles réduisent de l'hétérogène à de l'homogène. Mais ces régions d'homogénéité élargie n'en font que mieux ressortir l'hétérogénéité des milieux qu'elles n'ont pas encore assimilés. Il se passe dans les organismes ce qui, selon Anaxagore, se passait dans la formation des mondes. Des *homéoméries* éparses se rejoignent et forment alors des ensembles différents entre eux, des structures vivantes dissemblables.

On ne peut pas, selon Nietzsche, expliquer cette évolution, on ne peut que la décrire.

1° Nietzsche n'admet pas l'hypothèse darwinienne. Car l'utilité d'un organe n'en explique pas la genèse. Un organe, durant le temps de sa formation, ne saurait avoir d'utilité. Et à quoi serait-il utile ? A la durée ? à la force ? à la beauté de l'organisme ? Darwin fait appel successivement à toutes ces utilités. Mais les qualités qui assurent la durée peuvent figer un vivant dans une immobilité d'où son espèce ne sortira plus. Une pénurie peut n'être pas une infirmité, car, en réduisant l'activité d'un vivant, elle l'empêche peut-être de se gaspiller. L'atrophie d'un organe peut favoriser la croissance d'organes plus avantageux.

Darwin a méconnu l'énergie formative intérieure que

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 651, 654. (W., XVI, 121, 122.)

Nietzsche emprunte à Blumenbach, à Gœthe, à Lamarck. Chaque vivant contient une portion de volonté de la puissance, enveloppée sous un épiderme. Cette volonté n'est pas dirigée par une fin. Les organes divers naissent de la lutte des parties. Alors l'énergie intérieure en tire profit et les fortifie par l'exercice. La structure nouvelle croît et se fixe ; et ses facultés nouvelles se transmettent à sa descendance.

2° Cette hérédité, comment en rendre compte (1) ? Évidemment la vie ne peut durer et atteindre un palier supérieur que parce que de certaines expériences n'ont pas besoin d'être refaites. Le dépôt en est conservé dans nos fibres, qui retrouvent d'elles-mêmes les facilités acquises par les ancêtres. Il en était ainsi dès les origines. La cellule-mère sait transmettre à la cellule-fille ses propriétés et ses habitudes. Lentement, cette mémoire transmissible enfantera l'intelligence. Elle ne procède pas d'abord comme notre intelligence conceptualiste d'aujourd'hui, c'est-à-dire en englobant dans un cas général préfiguré les cas spéciaux qui se présenteront. Comprendre, pour nous, c'est ranger le fait particulier dans un cadre abstrait, ou type; faute de quoi le fait ne serait pas pensable. Mais ces concepts, aujourd'hui fixes et préexistants, il a fallu d'abord les tirer des faits particuliers qu'ensuite on y range. L'intelligence organique extrait encore aujourd'hui des faits qu'elle expérimente leur structure permanente (2). Parmi les organismes, ceux-là durent, qui savent se défendre contre une affluence trop grande d'impressions. Ils se défendent par une mémoire,

---

(1) *Umwertung*, § 564. (W., XIII, 233.)

(2) Il n'y a donc pas contradiction, mais manque de suture formelle entre *Umwertung*, § 565 (W., XIII, 233), et *Umwertung*, §§ 572, 573. (W., XIII, 236, 237.) Le premier de ces textes nie, les seconds affirment que l'intelligence organique procède comme la raison conceptuelle. C'est que la raison d'aujourd'hui ne se souvient pas de sa genèse.

où revivent, mais simplifiées, les expériences acquises par toute la vie organique du passé. Ces souvenirs luttent entre eux, puis se condensent. Les lignes permanentes s'accusent. Les déviations accessoires se perdent. Cette mémoire a le don singulier et puissant de ne jamais rappeler à la lumière les impressions les plus anciennes, dont cependant elle est faite. Tant qu'une impression peut encore être rappelée, c'est qu'elle n'est pas encore fondue dans la masse vivante de la mémoire. Mais, en même temps, cette mémoire élague les souvenirs récents. Par des omissions voulues, par égalisation, par assimilation, la variété infinie des données sensibles se convertit en masses homogènes.

Il se constitue ainsi une âme continue, qui se transmet dans toute la série organique et se prolonge dans la lignée humaine. Une même nappe de protoplasma s'écoule à travers tous les êtres depuis l'apparition de la vie. Elle a pu s'augmenter, elle n'a pas pu se modifier. Chacun de ses grains recommence, dans chaque vivant, la marche entière qu'il a parcouru depuis les origines. Pareillement il y a une grande coulée de mémoire, qui vient des sources mêmes de la vie. Elle n'est pas séparée du torrent protoplasmique. Elle se confond avec lui. C'est une pensée assimilatrice, nourrie de toutes les impressions déposées en elle. Ce qu'on appelle nos *idées innées*, c'est cette mémoire active. Mais il s'en faut que les idées seules soient innées. Nos sentiments aussi, nous les apportons au monde, dans nos tissus. Beaucoup remontent à la vie organique la plus ancienne. Le fonds s'en est accru à mesure que la vie, ayant achevé les unités cellulaires, en formait ensuite des associations élargies. Chaque fois qu'un édifice pluricellulaire se bâtissait, il s'amassait en lui un patrimoine agrandi d'émotions transmissibles.

Cette mémoire constitue ainsi le réservoir où se puise toute la vie psychique, donc toute la vie sociale. Elle con-

tient à la fois tout ce qu'elle conserve et ce qu'elle innove. Il n'y a pas une de nos préférences ou de nos aversions qui ne soit comme un nœud ou une cicatrice de sa croissance, la trace du travail dépensé pour réaliser les milieux protecteurs et nourriciers, appelés des organismes, et par lesquels la cellule, trop menacée, si elle restait seule, réussit à se préserver. Mais, avec elle, elle préserve la pensée confuse et intégrale qu'elle porte en elle (1).

Par la série étagée de ces organismes, nous montons enfin à l'humanité. A chaque palier, la mutation semble s'arrêter. Il semble que, pour des millénaires, les structures soient figées et séparées par des coupures. Pourtant, si du passé on peut conclure à l'avenir, la conservation d'une espèce ne doit marquer qu'un arrêt provisoire avant le passage à une espèce plus forte (2). Comment a lieu ce passage ? Les mutations sont-elles individuelles ou génériques ? On voit bien que dans chaque espèce il y a des individus mieux réussis, porteurs, semblerait-il, de virtualités nouvelles. Mais triompheront-ils ? Pour Nietzsche, rien n'est moins sûr. L'espèce est avant tout un niveau. Les plus originales inventions de la vie ont peine à prendre pied dans le réel. La nature garantit surtout la prédominance des types moyens et inférieurs. Ils sont la foule, et ils ont pour eux la force irrésistible de la mémoire organique qui s'avance comme une marée visqueuse et lentement montante.

III. — La vie psychique

Le corps humain résume le passé le plus lointain et le plus récent de toute l'évolution organique. A travers lui, et par

---

(1) *Umwertung*, § 571. (W., XIII, 236.)
(2) *Wille zur Macht*, § 352. (W., XVI, 57.)

delà, coule un fleuve immense et silencieux. Contrairement aux autres fleuves, il coule à contre-pente. Dans ce fleuve, chacun de nous est suspendu, comme une enveloppe flottante retenue aux anfractuosités du sol et se gonflant du flot vital qui passe. Notre corps, épiderme bourré de cellules dont chacune pense, est non seulement notre propriété la plus particulière, mais notre être le plus certain. C'est pourquoi il faut le défendre avant tout contre les sophismes des idéalistes (1).

Ne pas croire à la vivante et pensante hiérarchie du corps, c'est montrer que le sentiment même de cette hiérarchie s'est éteint en nous. Nous ne la maîtrisons plus ; et dès lors la dissolution a commencé. La maladie par excellence, c'est ce *vouloir-mourir* impliqué dans toute négation idéaliste du corps, et en toute affirmation qui le sépare de l'esprit. Il est la première goutte de venin par laquelle se corrompt le sang des forts.

L'organisme est un appareil monté pour extraire de la matière vivante la conscience dont elle est grosse, et il y réussit, parce que cette conscience seule le conserve (2). On peut apprendre du corps comment naissent, se défendent et s'élèvent les sociétés. Une lutte continue, cachée, où se décident peut-être d'avance les catastrophes et les victoires de notre histoire, se déroule, dans nos tissus, entre les gouttes de notre sang. Elle détermine ce qui commandera ou ce qui obéira en nous. La structure entière de notre corps, notre taille, notre teint, notre pigmentation, tout notre domaine vital est circonscrit dans ses frontières mouvantes par les positions occupées au terme par les armées guerroyantes en nous.

Mais ce qui commande est du même ordre que les phé-

---

(1) *Wille zur Macht*, § 659. (W., XVI, 125.)
(2) *Umwertung*, §§ 570, 586. (W., XIII, 235, 543.)

nomènes que nous apercevons en nous comme intérieurs, c'est-à-dire le sentiment, le vouloir, la pensée. Toute modification du corps traduit donc un fait intérieur invisible. Notre corps est un édifice social d'âmes (*Unser Leib ist nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen*) (1). De cette immense foule d'événements mentaux qui se passent dans les foyers cellulaires de l'organisme, un très petit nombre nous est conscient. Notre conscience travaille surtout à mieux ajuster nos fonctions les plus importantes ; et, comme nous sommes des animaux, elle veille surtout à la fonction de nutrition, par laquelle s'intensifie notre vie (2). Notre esprit et notre vertu même se peuvent comparer à une digestion plus haute, qui nous incorpore les énergies de l'univers.

Il convient ici toutefois de suivre deux séries complémentaires de faits : 1° ceux qui aboutissent à former en nous la *conscience claire* ; 2° ceux qui coordonnent notre conduite et nous donnent le sentiment du *libre arbitre*.

1° *L'élaboration de la conscience.* — Il se produit d'abord une coordination de nos impressions sensibles. Nées dans la zone périphérique, elles gagnent peu à peu le centre biologique profond (3). Il se creuse en nous, par les ondes nerveuses, une cavité intérieure où afflueront toutes les données du dehors. Elles n'y sont pas transmises intactes. Nous ne savons pas ce qui se perd en route. Toutefois cette première accumulation de données, bien que confuse, est la représentation la plus complète que nous ayons du monde extérieur.

Nietzsche ne juge pas cette représentation inférieure à la perception claire et distincte, pour sa confusion. En cela, il est très anti-cartésien. L'obscurité et la clarté sont des

---

(1) *Jenseits*, § 19. (W., VII, 30.)
(2) *Wille zur Macht*, § 694. (W., XVI, 136.)
(3) *Ibid.*, § 504. (W., XVI, 22.)

dénominations géographiques. Est obscur ce qui est situé loin du centre conscient. Est lumineux ce qui s'en rapproche et en reçoit le plein éclairage. L'ombre en nous occupe des régions plus étendues que la clarté ; mais elle peut se déplacer vers les zones de lumière. Il y a un groupe de cellules centrales, le cerveau, où se déverse, par transfert, toute la clarté des autres foyers de conscience. C'est une zone privilégiée et défendue. Le comité de direction ne promène son projecteur que sur des faits déjà préparés. Les *perceptions* ne parviennent pas jusqu'à lui telles que les organes des sens les ont recueillies. Elles y arrivent non seulement incomplètes et déformées, mais enveloppées aussi, colorées et dissoutes par les *émotions* (1).

Ainsi défigurées, imprégnées, alourdies, les perceptions ne forment nullement une unité, mais une nappe de taches lumineuses superposées; une foule qu'on ne peut dénombrer, un continu indivisible. La pensée discursive, plus tard, divisera ce qui est un, comptera ce qui ne s'est jamais formé par addition. C'est une construction dont elle demeure responsable. Il n'existe que des *qualités* fluentes, des lueurs émotives mobiles qui se fondent sous le regard intérieur.

Ces émotions, dont les franges interfèrent, se groupent par affinités. On dirait des *homéoméries* qui s'attirent. La Volonté de la Puissance, qui maintient dans le corps l'effort concerté des cellules, unifie aussi dans la conscience ce faisceau d'impressions choisies. Car la conscience elle-même est active. On sent vivante en elle une tendance exclusive et mutilante (*ein ausschliessender, wegschneidender Trieb*), qui, pour former des masses cohérentes où s'attacher, élimine ce qui en diminuerait le pouvoir agglutinant (2).

---

(1) *Umwertung*, § 576 (*W.*, XIII, 239); — *Fröhl. Wissenschaft*, posthume, § 382. (*W.*, XII, 304.)

(2) *Umwertung*, § 85. (*W.*, XIV, 46.)

Nietzsche conteste donc qu'il y ait des *données immédiates de la conscience.* L'observation intérieure n'atteint jamais le phénomène pur. Tout le spectacle est faussé d'avance. Nos représentations, nos pensées, étant à base d'émotion, contiennent déjà des *évaluations* dictées par des désirs sous-jacents (1).

Il s'ajoute, en dernier lieu, le sentiment du *moi ;* et il est presque superflu. Que peut ajouter ce sentiment illusoire d'une unité intérieure si imparfaite à l'unité profonde que crée la conspiration des cellules ? Notre activité principale est subconsciente. Les actes éclairés par la conscience retournent à l'état de réflexes, dès qu'ils sont devenus habituels ; et la pensée claire cesse d'en prendre acte. Elle n'intervient jamais que devant le nouveau et l'anormal. Elle apparaît, quand un ensemble organique va se subordonner à un ensemble plus grand, qu'il tient pour supérieur et extérieur à lui. Elle a pour objet de nous représenter l'être dont nous voudrions être une fonction (2).

Au cours de notre vie normale, nous ne prenons donc pas conscience de nous. Mais que surgisse l'insolite et le supérieur, il nous faut d'abord nous le représenter. Nous l'affrontons dans une lutte où nous serons vaincus. Avant de succomber, nous avons de nous un sentiment court et exalté. Nous prenons conscience de notre moi, quand déjà il va mourir, confondu dans ce qui est plus grand que lui.

La coordination des phénomènes intérieurs, toujours décousue, demeure partielle, même quand elle atteint cette rigidité qu'on appelle *raison.* Les vivants les plus bas et les organes de notre corps que nous ne gouvernons pas règlent mieux leur marche que ne fait notre pensée raisonnable. Si l'humanité n'agissait que par raison et conscience, elle

---

(1) *Umwertung,* § 165. (*W.*, XIII, 166.)

(2) *Fröhl. Wissenschaft,* posthume, § 306. (*W.*, XII, 155.)

aurait péri. Par chance, elle est aussi une espèce animale qui obéit à des instincts. La raison travaille au service de ces instincts organiques. Elle en a été l'auxiliaire tardif et lent. Elle a pris de la force, jusqu'à devenir enfin leur égale. Mais elle n'a prédominé que tard par les Grecs, et jusqu'à l'excès (1). La maladie socratique est entrée dans le monde par elle. Comment donc l'humanité se conduisait-elle avant la naissance de la raison; comment pourra-t-elle se conduire, si elle la dépasse ?

2° *La préparation de la liberté.* — *a*) Il faut reprendre ici l'analyse des *émotions*. Elles forment la trame de la conscience. Elles construisent aussi la volonté active. La *joie* et la *douleur* sont les plus anciens jugements de valeur. Elles enveloppent, mais elles expriment ce que notre appréciation réfléchie saura dire dans un discours analysé. Le critère de la valeur pour elles, c'est d'abord la conservation et l'accroissement de l'ensemble organique. Elles se représentent ce futur ; et selon que l'image en est propre à exalter ou à déprimer la vie, l'évolution émotive s'exprime par la joie ou la douleur, où parlent toutes nos fibres, nos cellules et notre sang (2).

Ainsi, dans nos émotions, l'intelligence est présente avec toute sa force critique. La *joie* traduit le sentiment d'un excédent de puissance ; et ce bilan favorable, cette plus-value qu'elle enregistre, ne supposent-ils pas une comparaison (3) ? De même, la douleur exprime un pur jugement intellectuel, un jugement sur la nocivité d'un objet. Il n'y a pas de douleur en soi et primitive, et le siège n'en est pas à l'endroit du corps qui est lésé. Ce n'est pas la blessure qui fait mal, mais la pensée des conséquences redoutables

---

(1) *Ibid.*, § 310. (*W.*, XII, 157.)
(2) *Umwertung*, § 651. (*W.*, XIII, 271.)
(3) *Wille zur Macht*, § 699. (*W.*, XVI, 158.)

dont elle sera l'origine (¹). Dans notre mémoire subconsciente, une foule de jugements héréditaires sont restés agglomérés, qui nous avertissent : « Telle chose est dangereuse ou mortelle. Elle demande attention. Mets-toi sur la défensive. » Ces avertissements causent un long ébranlement au foyer cérébral. L'équilibre organique s'en trouve rompu. Une sorte de maladie mentale nous ronge, au centre même du cerveau. Le foyer malade, s'interrogeant sur les causes du mal, le situe au point d'origine de la lésion. Une réaction de tout le corps, accompagnée d'un grand cortège de pensées, projette la douleur à la périphérie, où ne fut jamais son siège et où notre illusion la transfère, même après amputation du membre blessé.

On a vu que, dans toute joie, la douleur entre comme une composante nécessaire. Ne croyons donc pas que la douleur soit à l'opposé de la joie. Nous sommes tentés de l'admettre, parce que nous ne songeons qu'à une espèce de douleur, celle de l'épuisement. Les douleurs qui viennent du gaspillage de nos forces n'aspirent en effet qu'à une satisfaction, celle du sommeil, du repos, de la paix et du silence. Les vivants riches d'énergie se sentent au contraire stimulés par le mal, et, dans la joie de l'obstacle vaincu, aspirent à se dépenser (²). En eux le vouloir conquérant construit sans cesse des appareils de préhension, pour empiéter sur le dehors. Toute la vie consiste à monter en nous de tels dispositifs. On les appelle des instincts.

b) *Les instincts.* — Dans le plus modeste organisme il s'amoncelle constamment de l'énergie appelée ensuite à se dépenser, soit qu'une sollicitation externe, soit que sa propre pléthore l'oblige à se libérer. Dans quel sens va s'orienter

---

(¹) Ceci commente donc *Zarathustra*, VI, 47.

(²) *Wille zur Macht*, § 703 (*W.*, XVI, 162) : « Ein Ueberstroemen des Machtgefühls über weitere Bereiche. »

cette force ? Il est trop naturel qu'elle suive le sillon tracé par les habitudes prises. Mais, dans son enivrement d'elle-même, elle acquiert le don de la mutation brusque et créatrice :

Le besoin de tous les instincts est de créer ; et, quand un instinct sommeille, c'est qu'il répare ses forces pour le réveil où il se dépense (1).

En vue de cette œuvre, nos instincts pensent, comparent, se hiérarchisent. Des primautés s'affirment que le milieu prescrit, et qu'un autre milieu abolira. Cette supériorité acquise, l'instinct dominant l'affirmera dans la conscience, dans l'émotion. Les instincts ajoutent de nouveaux jugements de valeur à ceux que l'émotion réceptive enregistrait. N'oublions pas que les autres hommes font partie de notre milieu. Si notre condition requiert la vie en troupeau, les instincts grégaires prendront de la vigueur. Si, à contretemps, les appétits sauvages reprennent le dessus, il faudra les maîtriser par la logique, par la clarté raisonnante. Ce fut l'office, on l'a vu, de la raison grecque (2).

Ces jugements de valeur ont d'abord été imposés par la contrainte des faits. L'habitude, après nous les avoir rendus familiers, nous en fait à la longue un besoin indispensable ; et enfin, nous nous y attachons par le cœur ; ils deviennent des *inclinations* (3). Quoi d'étonnant si de cette aisance accrue nos instincts tirent une efficacité plus grande ?

Notre intelligence finaliste imagine alors volontiers qu'ils se sont proposé cette efficacité. Il n'y a rien de tel. Il se reproduit là ce qui se passe dans le dressage physique. Quand nous accomplissons les mouvements de la marche,

---

(1) *Zarathustra*, fragments posthumes, § 388. (*W.*, XII, 305.)
(2) *Wille zur Macht*, § 433. (*W.*, XV, 462.)
(3) *Umwertung*, § 614. (*W.*, XIII, 256.)

ou ceux qui nous empêchent de trébucher, il n'y a pas là de dessein arrêté. Nos aïeux lointains tâtonnaient pour avancer ou pour garder l'équilibre. Beaucoup de leurs tentatives échouaient. L'intelligence a retenu celles qui ont souvent réussi. Ce n'est pourtant pas elle qui les imagine. L'invention est un don naturel de la matière vivante. Mais, à force d'atteindre son but, l'instinct intelligent apprend à le *vouloir* (1).

c) *Le vouloir et le libre arbitre.* — Ne nous dissimulons pas que ce vouloir est un pur fantôme intérieur, comme le *moi;* et, autant que lui, une illusion complexe. De quelle manière a-t-il pu surgir ? On discerne en lui une pluralité de sentiments : l'état émotif d'où nous partons et l'état émotif où nous aboutissons. Il s'y joint un sentiment musculaire qui, dès avant le mouvement ou sans lui, commence à jouer et accompagne toute la volition. A l'instant du déclenchement, on aperçoit une *pensée qui commande* et qui ne se séparera plus du vouloir ; et enfin *l'émotion du commandement*, le jugement impérieux qui prononce : « Il me faut ceci », avec la certitude d'être obéi (2).

Cette complication de sentiments entremêlés de déductions nous expose à plus d'une déception. Nous n'avons que trop souvent éprouvé qu'il ne suffit pas de vouloir pour réussir. Seulement, la réussite a été assez fréquente pour que nous l'ayons alors faussement revendiquée. Nous tirions gloire du succès, en même temps que nous prenions à notre compte la joie des vouloirs subalternes qui, dans notre organisme, l'avaient préparé. Une volition qui réussit est tentée de dire avec l'emphase de Louis XIV : « L'effet, c'est moi. » En réalité, une multitude d'exécutants l'ont aidée. Ils se trouvaient dans un état de sensibilité concordante, quand le

---

(1) *Umwertung*, § 584. (*W.*, XIII, 242.)
(2) *Jenseits*, § 19. (*W.*, VII, 30.)

mot d'ordre passait. Il leur suffisait de le saisir et d'entrer dans la conspiration. Le mouvement n'a été assuré que par ce commandement morcelé en une infinité de sous-commandements ; et il a débuté par le plus infime élément commandé. Cela exige que tout l'organisme pense, et que toutes ses cellules se concertent dans un sentiment et un vouloir unifié (1).

Cette volonté, enfin coordonnée et qui ne se sent contrainte par aucune volonté étrangère, invente alors un mythe nouveau : le *libre arbitre*. L'énergie victorieuse pourrait se dépenser de cent autres façons (2), du moins notre mémoire nous en suggère la possibilité. La force du sentiment féconde notre esprit qui, dans sa griserie, imagine plusieurs fins, et se croit le maître du choix. La vérité est qu'il ne choisit point. Ces fins imaginées, il les lui faut toutes, mais une raison subconsciente les hiérarchise. Dans cette raison inventive, et qui, par là, échappe à toute détermination, réside notre vraie liberté.

Le vouloir intelligent ne cesse pas de travailler sur des instincts. Il établit la liaison entre les puissants dispositifs que constituent nos habitudes organiques. L'animal n'est qu'un faisceau d'instincts spécialisés ; et la sûreté de ces instincts a pour rançon leur immobilité. L'homme est un animal qui acquiert sans cesse des habitudes organiques nouvelles et antagonistes, et la force de les coordonner inventivement fait de lui le maître de la terre.

Toutefois la loi d'épaississement et de conservation amène, en l'homme même, des spécialisations grégaires et paralysantes. Ces instincts grégaires et simplifiés s'appellent des *morales*. Une histoire défavorable, un milieu ingrat leur fait subir des réductions. Le moment vient pour tous

---

(1) *Umwertung*, § 643. (*W.*, XIII, 267.)
(2) *Ibid.*, §§ 316, 635. (W., XIII, 137, 262.)

les peuples où, par appauvrissement, leurs instincts s'immobilisent : alors les peuples meurent. Le problème de Nietzsche est de préparer une race qui ne mourra plus d'étiolement intérieur et qui, par delà nos morales amputées, atteindra la vie intégrale.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SÉLECTION HUMAINE

Intercalons ici, par la pensée, la description du *fait-social primitif* (1). Nietzsche en a fixé l'image avant tout le reste, pour mieux évaluer la décadence humaine. Il va remonter à présent, d'échelon en échelon, à partir de cette origine. L'univers semblait prédestiné à un éternel avortement. Il appartient à l'homme de prescrire une fin, sinon à l'univers, du moins à l'histoire. C'est une œuvre où n'a réussi aucun Dieu. Une science très positive l'accomplit. Aucune arrière-pensée morale ne viendra plus la vicier. Quand la pierre tombe, s'avise-t-on de chercher là un phénomène moral ? Nous dirons que l'homme monte, parce que telle est sa nature ; et il n'y a à cela aucune moralité (2).

Il faut d'abord créer la souche de cette poussée arborescente. L'histoire seule s'en chargeait dans le passé. Elle a effectué au hasard le mélange des sèves. A part quelques grandes réussites, qui, d'un alliage de races inégales, firent sortir des peuples-génies, ne faut-il pas déplorer la promiscuité, qui a laissé se perdre dans de croupissants marécages des torrents du sang le plus pur (3) ? Gobineau croyait impos-

---

(1) V. plus haut, livre II, chap. I.

(2) *Umwertung*, § 288 (*W.*, XIII, 127) : « Nun denn : der Mensch steigt, das ist auch nicht Moral. »

(3) En comparant la théorie de Nietzsche entre 1876 et 1881 sur le nouvel européanisme, on verra combien, de 1882 à 1886, il est devenu plus pessimiste. — V. *Nietzsche et le Transformisme intellectualiste*, p. 289.

sible de régler cette hybridation des races. Il suffit qu'on énonce une impossibilité pour que Nietzsche se refuse à la subir. Il est bien résolu à découvrir les dosages de sang qui, plus haut que les peuples-génies, préparеront la race surhumaine.

I. — La sélection ethnique

Les civilisations s'élaborent dans le sang des peuples. Si la Surhumanité est, comme nous l'a appris le *Zarathoustra*, une solidarité des consciences soudées dans une unité d'extase, elle sera donc aussi un fait de race, mais cette fois prémédité, et enfin réussi par l'inventif esprit humain. Folie du Wagner de Gœthe de vouloir fabriquer dans une cornue de verre un homoncule artificiel. Le corps humain suffit, comme vivant athanor, pour brasser les liquides où germeront les semences de l'avenir.

Nietzsche propose qu'une enquête comparative très vaste s'informe des endroits « où la plante humaine a poussé avec le plus de vigueur ». Elle déterminera les races qui s'y sont rencontrées. L'histoire nietzschéenne des civilisations prétendra ausculter le corps de l'homme, afin de surprendre le drame intérieur qui se déroule dans tous ses tissus, « bouleversant d'orages silencieux les abîmes de son inconscient, avant de marquer ses pensées et ses gestes d'un accent qu'il n'est pas le maître de dissimuler ou d'exalter (1) ». Or dans tout être il y a un *vouloir* et une *qualité*. Nietzsche, en conviant les peuples à ces épousailles où se décidera l'avenir, les choisira d'après la robustesse de leur volonté et d'après la finesse de leur intelligence. Il en juge par la

---

(1) V. le livre à la fois gobinien et nietzschéen d'Élie Faure, *Les trois goulles de sang*, 1929, p. 64.

lenteur ou la rapidité de leur évolution, par le niveau où ils ont atteint. Les aperçus ethnographiques dont Nietzsche sème son œuvre ne sont pas conçus comme de simples essais. Ils serviront au législateur qui dose le mélange des sangs qui nous régénérera.

Par tradition de famille, Nietzsche avait aimé la vieille alliance des rois de Prusse avec le tsar. Il lui reste de cet attachement une tendance à surfaire la résistance de l'Empire russe. C'est dans le peuple russe, que Nietzsche jugeait emmagasinée la plus prodigieuse réserve de vouloir conquérant, et il en a redouté souvent de prochaines explosions (1). Toutefois la Russie fait ses conquêtes avec lenteur, comme une puissance déjà asiatique à demi, et comme un Empire qui a le temps pour lui (2). Pas de peuple plus assuré de sa tradition. La musique russe reproduit, en l'idéalisant, le pur chant du moujick. De même l'autocratie des tsars repose inébranlablement sur la profonde et consentante bonté du peuple, sur sa résignation fataliste qui se couche, sans jamais se révolter (3). Cette prédiction, si l'on ajoute que le peuple russe change le nom de ses autocrates, sans changer l'autocratie, n'est pas si fausse qu'elle le paraît. On en jugera le jour où l'entente nécessaire avec ce peuple sera redevenue une possibilité.

Les Anglais, plus forts de volonté que les Allemands, mais mesquins d'esprit et d'un génie vulgaire, étrangers à la fois à la musique et à l'art de la cuisine, épaississent toute pensée. Il faut les estimer pour la fierté citoyenne qu'ils ont de leur puissance. Leur médiocre subtilité n'a pas

---

(1) *Jenseits*, § 208 (*W.*, VII, 155); — *Umwertung*, § 881. (*W.*, XIII, 358.)

(2) *Jenseits*, § 251. (*W.*, VII, 219.)

(3) *Umwertung*, § 291 (*W.* XIV, 141); — *Ecce Homo*, Warum ich so weise bin, § 6. (*W.*, XV, 19.)

encore perçu que les bases de la morale sont douteuses ; et quand ils s'émancipent de la religion, c'est avec un fanatisme moral accru (1). Leur instinct le plus profond est de ne croire les hommes gouvernables que par un bien moral. C'est à la fois la forme de leur pessimisme et la défense qu'ils lui opposent. Ainsi ont-ils créé l'utilitarisme libéral et égalitaire qui corrompt leur politique. Une sombre aberration leur fait envoyer des pléïades d'*hommes* nouveaux au gouvernement et des femmes à la Chambre. Cinquante ans de ce régime les mèneront au déclin. Mais la puissance des Anglo-Saxons et les ressources de leurs colonies ne devront pas nous manquer, lors de l'explication prochaine entre le colosse russe et l'Europe divisée (2).

Ce que Nietzsche avait à dire du peuple italien s'est épuisé dans son appréciation de la Renaissance ; et il pensera toujours que le génie des Italiens, le plus riche de tous, féconde tout ce qu'il emprunte, de même qu'une fierté républicaine naturelle, une distinction spontanée ennoblit leurs manières où se perpétue le souvenir du patriciat d'autrefois (3).

Et quelle part faire à la France ? Nietzsche aime l'intelligence française. Mais parle-t-il des Français, qui ne sentirait transparaître une méprisante commisération ? Cette « usure de la volonté », décrite par Paul Bourget comme un fait contemporain général, n'est-ce pas chez eux qu'elle révélait ses premiers et ses plus redoutables dangers ? Quel avenir augurer pour « la pauvre France si malade dans son énergie » (*das arme willenskranke*

---

(1) *Götzendaemmerung*, Streifzüge, § 5. (*W.*, VIII 120.)

(2) *Umwertung*, § 881. (*W.*, XIII, 358.)

(3) *Wille zur Macht*, § 831 (*W.*, XVI, 253) ; — *Umwertung*, § 824. (*W.*, XIV, 332).

Frankreich) (1) ; et ne sent-on pas déjà descendre sur elle le froid mortel et définitif ?

Il ne suffit donc pas qu'elle demeure l' « école supérieure du goût », le foyer de la culture délicate, et qu'elle garde ce privilège de se passionner pour toutes les causes de l'art, qui ne peut appartenir qu'à un peuple de vieille caste et de vieille aisance. Cette France si raffinée a beau déployer une dernière fois toutes les ressources d'un ensorcelant scepticisme, et par là prendre la tête de la civilisation intellectuelle en Europe (2). Son génie analytique corrode et amenuise les sujets plus qu'il ne les traite, et de cette poussière de petits faits, où il réduit le réel, ne germeront ni les œuvres grandes ni les grandes actions. Paul Bourget l'avait dit :

> L'abondance des points de vue, cette richesse de l'intelligence, est la ruine de la volonté. Car elle produit le dilettantisme et l'impuissance des êtres trop compréhensifs (3).

Et alors, c'est le crépuscule.

En comparant ce tableau à la peinture de l'Allemagne on comprendra mieux l'arrière-pensée de Nietzsche sur laquelle tant d'Allemands se méprennent. Sous la sévérité verbale discernons l'amour humilié qui, des imperfections mêmes de son peuple, tire un pronostic de vitalité.

Nietzsche répète avec une insistante amertume que l'Allemagne est en retard sur les autres peuples d'Occident ; qu'elle est le vestibule des pays slaves (*eine vorslavische Station*) (4), qu'elle n'a pas encore de civilisation. Elle est le

---

(1) *Götzendaemmerung*, Streifzüge, § 2 (*W.*, VIII, 118) ; — *Jenseits*, § 208. (*W.*, VII, 155.)

(2) *Jenseits*, §§ 254, 256. (*W.*, VII, 224, 928.)

(3) Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, I, 153.

(4) *Umwertung*, § 858. (*W.*, XIII, 346.)

plus métissé des peuples ; en elle, les voix discordantes du sang n'ont pas encore pu se fondre pour lui faire un caractère. Comment aurait-elle produit une de ces époques organiques, où toutes les aptitudes d'un peuple conspirent ? Non qu'elle ait été inféconde en génies. Mais l'apparition du génie est mauvais signe, quand le peuple entier croupit dans la dépression. Les grands hommes allemands sont de rares « mystiques séparatistes », des solitaires effarouchés qui se cachaient. L'élite cultivée se formait tout entière à l'école du goût français. Encore l'a-t-elle imprudemment désertée. La musique elle-même, dans ce peuple lent, ne se réveille qu'au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. Gœthe a vécu seul, déguisé, s'abritant derrière les bastions défensifs de sa solennité. La *Petite Ville* de Kotzebue, vaine de ses querelles de préséance, de ses intrigues, de sa poncive sentimentalité, voilà le vrai Weimar (1).

Faut-il s'étonner que cette Allemagne ait paralysé tous les élans les plus hauts de la pensée européenne ? Elle a ruiné la Renaissance ; ruiné le classicisme français, qui la reprenait ; ruiné l'européanisme de Napoléon qui l'eût achevée. Pas de malfaisance plus obstinée que celle de ces crânes épais. Aujourd'hui « ce peuple de penseurs » a cessé de penser (2). Vingt ans d'hégémonie, de griserie militaire et de politique bismarckienne le laissent plus abruti que toute la bière où, en vingt siècles, il noyait sa mélancolie. Leur manque de tact psychologique, la lourdeur de leur doigté, font des Allemands les parvenus de l'Europe. Leur confusion d'esprit n'est pas seulement le reflet naturel de leur ciel nébuleux, mais ils se complaisent dans une obscurité dont ils ont le culte. Leur âme compli-

---

(1) *Ibid.*, § 834. (*W.*, XIII, 336.)

(2) *Umwertung*, § 814 (*W.*, XIII, 339) ; — Projet de Préface au *Wille zur Macht*, § 304. (*W.*, XIV, 420.)

quée se sent à l'aise dans une ambiguïté propice aux roueries. Ils mentent avec innocence ; et leur débonnaireté réserve au partenaire plus d'un croc-en-jambe. Croit-on que l'Europe ne se révoltera pas ? Dans cette guerre universelle et prochaine, Nietzsche souhaite la défaite de l'Allemagne.

L'avenir pourtant lui appartient. Seul un peuple où il reste de la nébuleuse peut enfanter des étoiles. Une vigoureuse volonté, plus répandue dans le Nord que dans l'Allemagne moyenne, des vertus plus viriles qu'ailleurs, de l'endurance, de l'allant, de la sûreté, un labeur guidé par un scepticisme à la Frédéric, tenace et sagace, ont soumis toute l'Europe à la critique allemande et à l'armée prussienne (1). Aucune de ces qualités n'équivaut au génie. Mais le courage aventureux qu'elles attestent et la froide réflexion dont elles s'accompagnent, prépare de décisives explorations, des « expéditions au pôle Nord spirituel, sous des cieux déserts et peuplés de dangers » (2).

Ainsi l'âme allemande n'existe pas encore; elle naît, comme le Dieu de Hegel. L'histoire la manifestera et la justifiera. Nous la voyons informe, mais elle est inépuisable. Si sa barbarie est peut-être déjà flétrie, si la pulpe en est blette, le noyau en est jeune. On peut citer telle œuvre contemporaine, comme l'ouverture des *Meistersinger* de Richard Wagner, où deux siècles de musique aboutissent et survivent, pour témoigner que l'espèce robuste des Heinrich Schütz, des Bach et des Haendel n'est pas éteinte.

Toutefois la force, quand s'éclipse l'esprit, n'est pas à l'abri des décadences. Où trouver une race de vigueur intacte et d'esprit affiné ? Nietzsche ne connaît que les Juifs. Leur responsabilité historique n'est plus en cause.

---

(1) *Jenseits*, § 208. (*W.*, VII, 155.)
(2) *Ibid.*, § 209. (*W.*, VII. 158.)

Ils sont de tous les peuples le moins mélangé, et la beauté de leurs femmes en fournit un resplendissant témoignage (1). Ils ont pour défauts leur agitation superficielle, leur manque total de qualités chevaleresques, leur goût de la plaisanterie cynique et sèche. Mais la mobilité corrosive de leur esprit atteint presque au génie dans un Henri Heine ou dans un Offenbach ; les imperfections en sont compensées par la ténacité, la sûreté dans l'art de s'adapter, l'ardente et coriace énergie vitale (2).

La tâche prochaine, inéluctable, terrible de gérer le globe entier comme un patrimoine unique réclame la sélection non plus d'un peuple, mais de l'espèce entière. Jusqu'au bout, Nietzsche réclamera pour cette œuvre le concours du peuple juif. Pourquoi ne pas donner aux hobereaux prussiens, slaves de sang, des épouses juives, belles et spirituelles, et aux banquiers juifs de Berlin des femmes choisies parmi les baronnes mal dotées de Trans-Elbie ? Ils fourniront une descendance qui joindra au don prussien de commander et d'obéir le génie de l'argent, la longue patience, et un peu de cette flamme qui manque à cette noblesse de traîneurs de sabres. C'est le sens de l'aphorisme fameux : « L'avenir de la civilisation repose sur les fils des officiers prussiens (3). » Quand l'Allemagne aura saisi cette primauté intellectuelle que la France épuisée va laisser échapper, elle donnera des chefs à l'Europe entière, à cette Europe panslaviste que le moujick russe, mongolisé davantage, fournira de bons ouvriers. Est-ce trop, pour une telle œuvre, que de réclamer l'abolition d'un préjugé ?

---

(1) *Jenseits*, § 251 (*W.*, VII, 219) ; — *Umwertung*, § 819. (*W.*, XIII, 331.)

(2) *Wille zur Macht*, § 832 (*W.*, XVI, 253) ; — *Antichrist*, § 24. (*W.*, VIII, 263.)

(3) *Umwertung*, § 856. (*W.*, XIII, 345.)

II. — Réhabilitation des morales anciennes

Le sang parle dans la moralité des hommes. Du sang des maîtres s'élèvent d'autres voix que du sang des esclaves. Pourtant la morale veut encore autre chose que le sang. Qu'il s'agisse de la morale des forts ou de la morale des faibles, elle est d'abord au service de cette mémoire organique qui, dans la fuite des jours et la trop rapide variation, prescrit une halte, afin de faire durer une espèce. L'instinct pur nous répand tous au dehors, nous détend, nous dissipe, et nous rendrait aux éléments, si on s'y livrait tout entier. La morale ramène tout au centre, resserre, continue, assure l'existence. Elle est une *contre-nature*, comme tout ce qui est art ; et elle nous sculpte d'un impitoyable ciseau. Elle retranche ce qui est trop foisonnant ; et ce qui reste, enrichi de sa perte même, stimulé par sa pénurie, en devient plus exquis et plus fort (1).

Tous les instincts ont besoin parfois d'une mise à la diète. Le laborieux peuple britannique organise ses dimanches ennuyeux comme un jeûne du travail qui, en affamant l'instinct du labeur, en aiguise mieux l'appétit pour le lendemain. Il y a des civilisations entières, les plus austères, qui obligent ainsi un instinct dangereux à jeûner. Alors il meurt ; ou, en s'affaiblissant, s'épure, se différencie et s'affine. Dans la civilisation hellénistique, si molle et traversée de parfums sensuels, le stoïcisme fut une rigoureuse abstinence, une école d'étroit et rugueux courage. Le christianisme fut un autre jeûne ; et préméditant de refouler l'amour physique, il le transforma, il en fit l'amour-passion, l'amour chevaleresque et l'amour mystique (2).

---

(1) *Jenseits*, § 188. (*W.*, VII, 117-119.)
(2) *Jenseits*, § 189. (*W.*, VII, 119.)

La morale se retrouve donc réintégrée dans la nature, comme la raison. Elle se compare à un de ces contre-poisons que secrètent les organismes pour leur défense. Militante d'abord, elle s'introduit sous un vieux nom ; elle se masque ; elle promet le bonheur ici-bas, comme Socrate, ou dans un autre monde, comme le christianisme. Elle organise sa propagande, rapproche les semblables, rameute ses partisans dans une chasse à courre qui exalte leur orgueil par l'époumonnante poursuite et la proie qu'elle leur désigne. Plus tard, triomphante, elle ne reculera plus devant la contrainte déclarée ; enfin, humanisant son règne, elle inventera des séductions séculières, toute une étiquette de cour, avec sa respectabilité, ses honneurs (1). Elle use d'un machiavélisme très réaliste.

Les rapports de l'individu et du troupeau, expliqués par l'analyse du fait social primitif, s'éclairent ainsi d'une nouvelle lumière. L'instinct du troupeau estime les moyennes. Car, devant la médiocrité, il n'a plus peur. Il échappe au malaise de la solitude et de l'aventure. La lutte de la vertu grégaire contre les grands hommes est légitime. Ils passent comme des hasards brutaux, des orages dévastateurs. L'évolution aristocratique est trop coûteuse en sacrifices d'hommes. Elle épuise à des besognes serviles ou jette au massacre des légions d'ouvriers ou de soldats, sans compter. Il a fallu la coalition des faibles, des moyens, des délicats contre ces abus glorieux (2). Toute morale songe d'abord à entraver le trop magnifique épanouissement de l'homme. Son expédient, devant les exceptions d'en bas, est sommaire : c'est de les supprimer cruellement ou de les réduire par la force à l'observation des coutumes. Devant les exceptions d'en haut, il consiste à les ravaler, surtout

---

(1) *Wille zur Macht*, § 310. (*W.*, XV, 368.)
(2) *Wille zur Macht*, §§ 896, 897. (*W.*, XVI, 304, 305.)

en en faisant les chefs du troupeau, que leur dignité même obligera à se faire ses serviteurs : on l'a vu pour les premiers rois ou les premiers prêtres.

Il subsistait, dans les analyses de *Par delà le Bien et le Mal* et de la *Généalogie*, une obscurité. On pouvait prendre pour un signe de décadence cette facile soumission des foules. Mais les premiers chefs sont choisis par leurs sujets ou leurs ouailles, auxquels il ne manque que l'art de s'entendre. Il leur faut à leur tête un bélier. Plus tard, quand l'espèce s'est affinée, des chefs subtils, comme les prêtres, exploiteront cette incohérence. C'est un soulagement pour un troupeau que d'obéir. Surtout aux époques déchirées, quand les heurts entre peuples, les migrations, les longues guerres ont mélangé le sang des races et allumé en chacun de nous le conflit des instincts, on appelle un sauveur. Le christianisme a fourni le prêtre. La démocratie actuelle fournit le tribun. Le socialisme de demain appellera le marchand vociférant d'orviétan social. Il suffit d'une norme qui rétablisse l'unanimité des croyances et propose une règle d'action. Cette règle, communément médiocre, à cause de tout ce qu'elle exclut, offre moins de dangers que les variations trop éblouissantes. Il ne faut pas du moins de variations prématurées. Ce n'est pas à dire que tôt ou tard l'heure n'en doive pas venir.

L'humanité monte, selon la loi ordinaire des organismes, en assimilant beaucoup de qualités contraires. Celui-là sera un homme supérieur qui, sans ruiner le type normal, saura y incorporer le différent, c'est-à-dire le mal. Pour s'améliorer, il faut donc que la race humaine progresse en méchanceté (*dass der Mensch besser und boeser werde*) (1). Souhaiter que l'homme fût toujours bon, serait aussi dérai-

(1) *Wille zur Macht*, § 881. (W., XVI, 296.)

sonnable que de souhaiter le beau temps éternel : le tarissement des sources ne tarderait pas.

Le nouveau scepticisme scientifique de Nietzsche se complète donc par un scepticisme moral. Comme l'affinement du faux et l'erreur sélectionnée aboutissaient à une *vérité* relative, il est bon d'inoculer à la vertu le vaccin du mal, pour qu'elle s'élève. Au pragmatisme théorique qui juge les idées sur leur rendement, correspond la *liberté de l'esprit*, qui sait être reconnaissante aux morales passées de leurs fruits.

En montrant de la bienveillance même pour le mal et en faisant subir à l'idéalisme les admonestations de la probité intellectuelle, l'esprit affranchi fait preuve de la vertu de justice. En toutes choses il découvre une valeur qui lui crée un droit à l'existence (1). Cette large compréhension ne se fait jour que dans un *moi* vivant, où rien ne se fige, parce que la lutte des instincts aux prises ne s'achève jamais. La moralité ne peut vivre que dans une symbiose avec son contraire, comme dans la vie organique les animaux supérieurs réunissent en eux des antagonismes multipliés.

Dira-t-on que Nietzsche demande à l'homme supérieurement vertueux de ressembler à un gredin ? Il lui ressemblera par ses qualités fortes ; et cette idée a fortement saisi les contemporains. Pourquoi fait-on le silence sur une conclusion complémentaire ? Car un homme fort, et tout particulièrement un gredin, ne s'élèvera dans l'échelle humaine qu'en assimilant les vertus humbles, antagonistes des siennes ? On voit se combattre autour de nous autant de morales qu'il y a de classes ou de races. L'immémoriale bataille entre les vertus bourgeoises et les vertus chevale-

---

(1) *Umwertung*, § 281. (W., XIII, 125.)

resques, où les insultes homériquement échangées aboutissent à des révolutions,devra enfin s'apaiser dans la hiérarchie retrouvée.

Il faut chaque vertu à sa place. Désapprenons aux vertus serviles la prétention de commander ; apprenons aux vertus maîtresses à utiliser les vertus serviles. Les mérites de l'homme du commun passeraient à bon droit pour des vices et des faiblesses chez un philosophe (1) :

> Ai-je le mépris de vos vertus ? Je ne méprise que vos gens vertueux. Ainsi parlait Zarathoustra (2).

Nous n'aurons alors aucune surprise de l'estime témoignée par Nietzsche aux natures sacerdotales, douces, chastes, graves et aux hommes qui leur ressemblent. Zarathoustra ne s'était-il pas senti apparenté à eux par le sang ? N'avait-il pas prescrit de passer auprès d'eux, l'épée au fourreau, « le glaive endormi » (3) ? Ainsi vient-il à la rencontre de la vénération populaire, reconnaissante à ces hommes, si souvent sortis du peuple, de ce pur désintéressement à qui l'on peut confier tout ce qui alourdit le cœur (4). Et que dire de l'ascétisme des philosophes ? Leur vertu n'est qu'une apparence, mais belle. Elle se porte comme une mode vieillie, mais elle plaît ainsi aux délicats. Elle séduit comme un vice raffiné et rare, une forme insolite du risque, un luxe orgueilleux, et parfois comme une prodigalité dont on meurt. C'est un attrait peu commun, qu'il est permis de goûter ; car c'est l'attrait du fruit défendu. Mais, participant de l'immoralité foncière de la vie, la vertu est redevenue louable (5).

---

(1) *Jenseits*, § 30. (*W.*, VII, 50.)
(2) *Zarathustra*, fragments posthumes, § 283. (*W.*, XII, 287.)
(3) *Zarathustra*. Von den Priestern. (*W.*, VI, 131.)
(4) *Fröhliche Wissenschaft*. § 351. (*W.*, V, 287.)
(5) *Wille zur Macht*, §§ 328, 329. (*W.*, XV, 378-9.)

Après les attaques de Nietzsche contre le christianisme et ses formes laïques, la démocratie et le socialisme, comprend-on maintenant le plaidoyer qui les réhabilite ? La démocratie, au lieu de stimuler les énergies, déversait un déluge de paresses, de lassitudes, d'inerties. Le socialisme pensait reprendre, dans le siècle, l'œuvre des Jésuites du Paraguay, injectant à leurs croyants un virus de force, sans diminuer leur docilité. Ces doctrines contentent l'individualisme grégaire. Elles permettent une admirable « mécanisation » de l'homme à laquelle il suffira de prescrire des fins ennoblies. Ainsi pour avoir rétabli les valeurs à leur rang, sans en laisser perdre aucune, les *libres esprits* se trouveront les héritiers de toute la moralité ancienne : ils en sont la vivante mémoire qui se fortifie d'elles en les dissolvant (1).

III. — La sélection des classes laborieuses futures

La décadence décrite par Nietzsche était mutilation. Quand les instincts grégaires voulaient régner seuls, ils nous faisaient mourir de mort lente. La tyrannie des instincts d'aristocratie consommait notre mort rapide. La santé des sociétés réclame une sélection grégaire pour les conserver et une sélection aristocratique pour les faire monter; et elle exige ces deux sélections simultanément.

Puisqu'il s'agit d'instituer la domination de l'homme sur la terre entière, augmentons d'abord la productivité économique de l'homme (2). Rapprochons-le de l'infaillible machine. Faisons de tout le travail européen un automate

---

(1) *Umwertung* § 282 (*W.*, XIII, 125) : « Wir wollen Erben sein aller bisherigen Moralitaet und *nicht* von Neuem anfangen. Unser ganzes Tun ist nur Moralitaet, welche sich gegen ihre bisherigen Formen wendet. »

(2) *Wille zur Macht*, § 866 (*W.*, XVI, 287) : « Wirtschafts-gesamtverwaltung der Erde ».

géant, dont le rendement laisserait des plus-values suffisantes à nourrir l'aristocratie la plus dispendieuse. On peut agencer un ensemble d'efforts engrenés, qui totaliseraient une force immense. Il s'établirait un niveau moyen de vie pour tous, qui ralentirait les trop soudaines mutations. Pour un temps, il faudrait subjuguer les natures trop rebelles, les détruire, ou les asservir à cette économie de l'avenir.

Pour engranger une abondante récolte de travail, Nietzsche conseille de maintenir dans les travailleurs un moral qui leur rende supportable leur pauvre vie. Ils sont des hommes-machines : cachons leur cette déplaisante vérité. Cultivons en eux l'instinct de *solidarité*, au lieu de la peur et des vices serviles. Réchauffons-les d'un combustible d'émotions qui leur rende le fonctionnement régulier et aisé. Si ces émotions impliquent de la peine, inventons de quoi donner à cette peine une *valeur*. Enveloppons-la de satisfaction : c'est ce qu'on appelle *idéaliser*.

L'idéalisme nous induit à accomplir allégrement des besognes ingrates. Cette illusion a bien son prix. L'ouvrier joue tout le charme de sa vie sur le choix qu'il fait de son métier. Qu'il sache ce métier considéré, son travail aura une âme. Instituons un honneur du métier, comme il y a un honneur militaire. Abolissons le *salaire*, qui donne à croire que toute peine trouve un équivalent dans une rémunération monnayée. Or, comment rembourser l'amour dépensé dans le travail ? Rémunérons le travailleur par des *honoraires*, qui lui assurent une aisance moyenne. Il ne sera pas injuste que l'art du manouvrier passe pour une profession libérale, si en toutes choses l'ouvrier a cherché librement à atteindre la perfection (1).

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 763, 764. (*W.*, XVI, 197.)

Laissons donc dans les couches sociales profondes s'établir la République sociale. L'amour-propre des travailleurs aimera mieux obéir à des principes qu'à des maîtres ; et la foi religieuse de leurs aïeux, s'ils y tiennent, ne la leur contestons plus.

Cette démocratie, dont Nietzsche souhaite l'avènement, et pour laquelle il réhabilite les morales du passé, établirait un nouvel esclavage, mais volontaire et sublime. Le peuple y montrerait un amour très intelligent de la subordination. Il ne saurait mieux justifier son existence qu'en se dévouant à des esprits césariens, désignés pour utiliser pleinement l'excédent de force que laisserait le puissant mécanisme nouveau. Après quoi, l'humanité pourrait monter au niveau où surgissent les grands hommes.

IV. — La sélection de l'élite future

Les hommes pour qui on aurait ainsi réduit toute l'espèce à l'état de machines volontaires seraient élevés à frais immenses. Vaudront-ils ces frais? Toute évolution est coûteuse. Elle s'alimente par le bas, aux dépens des espèces inférieures. Elle vit toujours d'exploitation, de domination, d'écrasement. Mais l'homme supérieur justifie l'exploitation, dont il est bénéficiaire.

Il a tout d'abord exploité ses ancêtres. Les réserves d'énergie, de sensibilité, de savoir qui ont permis la naissance d'un homme éminent, que n'ont-elles pas coûté de renoncements, d'épargnes, de luttes à des aïeux vaillants et obscurs (1)? Parfois le hasard des croisements heureux, l'amoncellement des talents acquis laissent un tel excédent sur l'usure causée par les âges, qu'il apparaît brusquement

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 969, 995. (*W.*, XVI, 345, 358.)

dans une famille un monstre de force, qui aura besoin d'une mission monstrueuse. Car nos énergies disposent de nous plus que nous ne disposons d'elles. Elles évoquent nos desseins comme des songes ; et si nous pouvons les choisir, c'est parce qu'ils sont nés en nous sans notre réflexion.

Cela suffit à préparer un état social, où les « hommes forts » apparaîtront nécessairement. Cette vaste enquête sur les civilisations, qui se poursuit dans tous les livres de Nietzsche, en voilà donc l'utilité. La civilisation peut se définir l'art d'attacher au service de l'homme toutes les forces naturelles, y compris les plus redoutables. Jusqu'ici nous nous contentions de nous en garer. Le jugement social qui définit le *mal* est un synonyme de crainte. Pour l' « homme fort », le mal n'existe plus, puisqu'il est aussitôt absorbé par lui et entre dans sa substance. De même une civilisation forte absorbera le mal et en tirera un surcroît de vigueur. L'homme, par ses composantes, est à la fois un *fauve* et un *sur-animal.* (*Untier und Uebertier*). En lui, le fauve est dompté par la morale, l'intelligence et l'art. L'homme supérieur sera l'*Inhumain* et le *Surhumain* (*Unmensch und Uebermensch*). Il retourne à ses racines et renferme des virtualités qui l'élèvent plus haut que le passé. Pour croître en hauteur, il lui faut d'abord croître en profondeur (1).

Au palier où le voilà arrivé, Nietzsche ne conteste donc plus la valeur vitale des morales anciennes. Il a fallu longtemps mettre à la chaîne les fortes passions. Il a fallu les calomnier, les traiter par le fer et par le feu. Traitement barbare, fait pour des barbares (2). Cette mutilation nécessaire a souvent épuisé les races. La dégénérescence des maîtres a fait le reste. Sous Néron et Caracalla, les plus humbles, se sentant meilleurs que le souverain, ont fini par

---

(1) *Wille zur Macht*, § 1027. (*W.*, XVI, 377.)
(2) *Ibid.* § 871. (*W.*, XVI, 290.)

imposer leur Dieu, le Dieu crucifié. Cet ascétisme a peut-être fait son temps. Un jour, on pourra émanciper la passion, sans que les plus forts perdent le sens de la mesure. Car ils trouveront dans la mesure elle-même une joie artiste, et les faibles les suivront par admiration (1).

De certains indices permettent d'espérer. Le soubassement social se consolide. On voit la démocratie prendre des habitudes viriles; la dure discipline de la science et du service militaire l'a dressée. L'une et l'autre école ont de sévères exigences. On y accepte le blâme sec et quotidien, parce qu'on y tient la perfection pour obligatoire. On y prend le pli d'une obéissance minutieuse, où l'on apprend à commander (2). On reverra les hommes des âges classiques, habitués à simplifier, à accuser les traits, à se montrer dans la nudité de la force.

L'espérance de Nietzsche s'exalte alors jusqu'à faire appel à de *nouveaux barbares*. Le fait social primitif se reproduira dans sa beauté. Les grands barbares blonds descendront cette fois des cimes. Ils seront les plus hautement sélectionnés des hommes. Ils nous ramèneront le goût de l'aventure et de l'incrédulité (3). Leur indépendance expérimentée joindra la prodigalité du cœur à la discipline (4). Ils réuniront en eux tous les conflits du temps présent, et sauront souffrir du drame intérieur sans y succomber. Parfois un choc de hasards sublimes fera jaillir d'eux une de ces durables lueurs qui éclairent le monde.

Tout ne nous est pas inconnu de ces variétés géantes de l'espèce, excepté la dernière où nous tendons, et qui n'aura

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 870, 874. (*W.*, XVI, 289, 292.)
(2) *Ibid.*, § 912. (*W.*, XVI, 312.)
(3) *Ibid.*, § 868. (*W.*, XVI, 288.)
(4) *Ibid.*, § 904. (*W.*, XVI, 309.)

qu'un nom symbolique. Nietzsche en a énuméré les noms les plus familiers.

1º Le *gentilhomme* (*der vornehme Mensch*). — Toutes les civilisations, on l'a vu, ont été forgées par des aristocraties. Mais les sauvages héros des premiers âges, au poing de fer, à l'impétueux cerveau, s'affinent par une longue vie de caste, par une sélection imitative réfléchie, par des habitudes descendues dans leurs plus profondes fibres. De là, chez leurs arrière-petits-fils la distinction des manières, la courtoisie aisée, le bon ton, et enfin le parler de choix qui épure la langue en épurant d'abord le sentiment.

Le goût personnel de Nietzsche va peut-être aux espèces délicates d'humanité plus qu'aux espèces robustes, aux femmes, aux prêtres, aux princes. Mais il exige de l'aristocrate une susceptibilité pointilleuse sur les marques extérieures du respect et sur les devoirs de son rang. Il n'oublie jamais la parole du Coran qui nous apprend que « le paradis est à l'ombre des épées ». La bonté prodigue de soi n'habite que des cœurs assez belliqueux pour se dépenser en pure perte. Les anciens fauves blonds domptaient la plèbe. Le gentilhomme court plutôt le risque d'offrir une trop libérale hospitalité aux mendiants, comme aux rois (1). Mais on ne discute pas avec les voix qui viennent de nos ancêtres les plus grands.

Après quoi, il reste le devoir d'effacer du paysage lui-même toute trace de vulgarité. Il faudrait n'avoir pas vu Gênes et Florence pour ignorer que des patriciens vrais couvrent de palais et de jardins les plus pierreuses collines, afin d'y abriter leur magnificence et d'y laisser l'empreinte de leur songe.

2º Au-dessus du gentilhomme prend place cependant le

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 935, 939. (*W.*, XVI, 326, 328.)

grand homme. Il est grand par la multiplicité des instincts, par la prodigieuse passion que tient en bride la longue logique d'une volonté terrible (1). Le grand homme ne sera pas toujours un gentilhomme. Il fait fi des formes du respect, et son mépris des hommes ne connaît pas d'égards pour l'opinion. Inabordable et seul, il ment avec préméditation et à sa guise, parce que, ne se sachant pas d'égaux, il ne se croit pas tenu de rendre des comptes (2). Son point vulnérable est ailleurs que chez le gentilhomme. Il faut craindre que, ayant besoin de beaucoup d'instruments, dont il use et abuse, il ne soit corrompu par les instruments qu'il choisit. C'est le danger auquel succomba Napoléon ; et la doctrine tout entière de Nietzsche l'ayant décrit, il suffit de le situer, sans redites.

3° L'*homme suprême* (*der hœchste Mensch*) serait donc au-dessus de Napoléon. Il unirait les vertus du gentilhomme à la force du grand homme. En lui, la grandeur d'âme serait transfigurée par l'étendue de l'esprit. Car la grandeur d'âme exige l'indépendance, et l'intelligence seule nous émancipe. Il vit dans l'enthousiasme créateur. Son œuvre, c'est l'épopée de la passion intellectuelle. La raison atteint en lui son sommet, mais alliée à un lyrisme trop fort pour qu'elle puisse l'épuiser. Elle rejoint toutefois sans cesse le sentiment qui la devance, et, malgré ses révoltes, l'oblige à se livrer à elle.

Nous savons que, dans un vivant, la conscience naît, au moment où il va s'agréger à un ensemble plus vaste, plus puissant que lui. Après quoi, les actes les plus réfléchis retombent dans l'obscurité. Une dernière fois l'intelligence réclamera son droit, c'est-à-dire le rang le plus haut,

---

(1) *Ibid.*, §§ 934, 966. (*W.*, XVI, 325, 344.)

(2) *Ibid.*, § 922. (*W.*, XVI, 341.)

à l'heure où le sentiment humain va se fondre dans la surhumanité.

Cette claire divination, sur quels hommes va-t-elle descendre ? Sur des philosophes ou sur des Césars ? Peut-être les Césars savent-ils mieux l'art de pousser les peuples à leur limite. Mais si les Césars se trompent, qui les ramènera dans le droit chemin ? C'est là, proprement, la besogne philosophique. Le philosophe ne pourra naître que d'une haute élite, dont il sera l'interprète le plus qualifié (1). Celui-là aura autorité sur les Césars, qui saura comment on les forme. Il faut donc que le Philosophe soit Roi, comme chez Platon :

Les hommes suprêmes vivent par delà ceux qui règnent ; car de ceux qui règnent, ils font leurs instruments (2).

Avons-nous atteint le Surhumain ? Mais, s'il existait, il serait invisible sous les voiles d'une septuple solitude. Nous ne le discernerions pas de nos faibles yeux profanes (3). Et la Surhumanité ne s'épuise pas dans un homme, si grand qu'on le suppose : elle apparaît dans un état d'âme collectif. Comment apparaîtrait-elle, avant que l'Art ait parlé, qui seul sait le secret qui unit les âmes ? L'Art donc peut-être approche de ce mystère, avant l'extase qui nous en livre l'entière possession.

---

(1) *Wille zur Macht*, §§ 973, 978. (*W.*, XVI, 349, 351.)
(2) *Ibid.*, § 998. (*W.*, XVI, 359.)
(3) *Wille zur Macht.*, §§ 878, 988. (*W.*, XVI, 295, 356.)

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RENAISSANCE DE L'ART ET DE LA TRAGÉDIE

L'Art émane d'états émotifs et physiologiques, dont le principal est *l'enivrement*. C'est la découverte la plus ancienne et la plus précieuse de Nietzsche. Elle reparaît, dans sa dernière philosophie, reconnaissable encore et, quoique changée dans sa tendance, remise en sa vraie place. La Volonté de la Puissance n'acquiert tout son sens que remplie de cette exubérance inventive, où elle se sent souveraine. L'ivresse ne se confond pas avec la puissance, mais elle en apporte le sentiment. Elle marque le moment où l'animal et l'homme sont dans leur plus grande beauté. Dans l'enivrement printanier, combien l'animal n'acquiert-il pas d'aptitudes nouvelles ? Il se couvre de couleurs éclatantes, de pigments nouveaux. Il lui pousse des parures, des défenses insolites. Il invente des appels, des chants, des rythmes, des attitudes d'une encorcelante grâce. Chez l'homme, le sens de l'espace et du temps subit des troubles. Nous habitons des paradis artificiels, où se déroulent d'immenses lointains en des profondeurs insoupçonnées. Le fugace, l'infime de l'insaisissable instant deviennent perceptibles. La moindre suggestion nous ébranle. Toute notre sensibilité s'imprègne d'une intelligence divinatrice. Nos muscles assouplis et allégés se détendent avec une prestesse joyeuse. Un besoin insatiable de

nous prouver notre force nous lance avec intrépidité dans des aventures peut-être mortelles (1).

Nous connaissons trois formes surtout de cette exaltante griserie : 1° l'ivresse des *excitants* ou des *narcotiques* ; — 2° l'ivresse de *l'amour* ; 3° l'ivresse de la *cruauté*. Ce sont les trois plus vieilles joies de l'homme, celles qui ont embelli immémorialement toutes ses fêtes, et les trois états de l'âme où pour lui la réalité se transfigure ; mais Nietzsche juge plus importante que les autres l'ivresse de l'amour. A toute la psychologie moderne de l'amour, renouvelée par Schopenhauer et Stendhal, Nietzsche ajoute des enrichissements, dont l'ironie ne compromet pas la justesse. C'est l'amour qui nous apprend la *transvaluation des valeurs*. Il bouleverse nos jugements, mais non pas eux seuls. Un homme amoureux en vaut plusieurs par la force et la subtilité. Le timide le plus effarouché se transforme en un mâle aventureux par l'amour. Le roué le plus cynique devient « un âne de générosité et d'innocence ». Il croit en Dieu et à la vertu. Il prête à la femme les qualités les plus adorables. C'est un imbécile qui a des ailes.

Et la jeune fille, dans l'âge nubile, ne sent-elle pas sa force croître à l'approche d'un jeune homme ? Quand elle danse, ne la voit-on pas saisie d'un voluptueux vertige, qui se communique à tout son système vasculaire, à tous ses muscles ? Qui rivaliserait avec elle de résistance ? Enfin la parure ajoutant une troisième griserie à celle qui lui vient de la danse et de l'inconscient amour, n'est-ce pas une totale insensibilité au froid qui semble protéger les épaules de la jeune Ménade, par les hivers les plus glacés ? Si innocente qu'elle soit, elle vient, par mille artifices ignorés d'elle, à la rencontre du besoin d'idéalisation viril. Elle

---

(1) *Wille zur Macht*, § 800. (*W.*, XVI, 227.)

marche avec grâce. Elle n'exprime que de délicates pensées. Elle use de réserve pudique à l'instant précis où elle compte timidement éveiller et capter le désir. Son amant est enveloppé dans un réseau de reflets trompeurs par tous les miroirs magiques de la Circé éternelle. Il se ment à lui-même et à sa partenaire, c'est-à-dire qu'il l'idéalise et devient meilleur par elle. La félicité mystique n'est pas loin, quand on marche ainsi dans la transfiguration (1).

Car toutes les diverses formes de l'enivrement et de l'amour se fondent dans un même brasier. L'amour de Dieu, l'amour des saints n'est peut-être pas exempt en nous d'amour sensuel. Bien avant la psycho-analyse moderne, Nietzsche discerne les refoulements qui, dans le mysticisme encore, nous font posséder charnellement le divin. Mais la démonstration où nous achemine Nietzsche à présent, c'est que, par l'amour, le mysticisme et l'art voisinent, et qu'il forment proprement avec lui la Trinité surhumaine.

I. — Psychologie de l'art renaissant

Dans l'état esthétique primitif se confondent les trois ivresses animales : l'ivresse des *liqueurs fortes*, l'ivresse de l'*amour*, celle de la *cruauté*. Il y a donc lieu de reprendre ici une psychologie de l'art que, à propos de l'art décadent, nous avions laissée à l'état de tronçon (2).

1° Nous voyons pourquoi l'ascète, l'homme desséché par la décadence, reste nécessairement étranger à l'art. L'exubérance sensuelle, qui s'extériorise en gestes, en sonorités, en images, n'est donnée qu'aux forts, c'est-à-dire aux solides amoureux, aux brutes cruelles, aux buveurs ro-

---

(1) *Wille zur Macht*, § 808. (*W.*, XVI, 235.)
(2) V. plus haut, p. 216.

bustes, que rien ne met sous la table. Eux seuls voient le monde sous l'aspect de *perfection*. Voir *parfait*, c'est le privilège d'un système cérébral surchargé d'énergies génésiques. Pour un amant, la vie est une succession de moments sublimes. Toute création d'art a ses racines dans cet orgiasme et dans la qualité de la vision amoureuse. L'instinct artiste vit de la semence humaine répandue dans le sang. D'eux-mêmes nos globules fécondés par la toxine d'amour évoquent les images désirables. La beauté est fille d'une sensualité sublimée, qui s'évapore en rêves. Comme un amoureux divinise les traits de la femme désirée, l'artiste revêt de tout ce qu'il vénère et aime les images nées de son enivrement. Les objets qui s'échappent de ses mains ou de ses lèvres, marbres ou images peintes, mélodies ou paroles, emportent le reflet de sa plus pure qualité intérieure (1).

2° Un homme ivre d'un breuvage fermenté, ou un dément, atteignent une extrême acuité des sens, et souffrent d'un besoin de mouvement qui trahit leur surexcitation.

L'artiste à l'état normal ressemble à ces hommes ivres ou délirants. Il se soulage par gestes, par signes, par tout un travail musculaire qui lui procurera l'accalmie nerveuse. Ces mouvements se coordonnent, sans qu'il y soit pour rien. Un automatisme partiel enchaîne ses gesticulations, que gouvernent des rêves hallucinatoires. Pas une pensée, pas une émotion, qui, jusque dans le profond système artériel, n'amène des dilatations vasculaires et ne gonfle d'un afflux de sang les muscles et le cerveau. On croirait à l'agitation d'un paralytique général. Il n'y a rien de tel. L'excès de sève simule les apparences anormales. Mais tandis que le névrosé, après sa crise, retombe dans la torpeur, l'artiste n'a jamais à expier ses heures exaltées. Il

---

(1) *Wille zur Macht*, § 806. (*W.*, XVI, 233.)

s'y dépense, sans s'y appauvrir (1). Cette vertu de la prodigalité intérieure, dont Nietzsche fait notre moralité nouvelle, lui est infuse avec la vie. Il n'y a qu'une seule énergie, celle qui se prodigue dans l'amour et celle qui se dépense dans l'art, et c'est pourquoi toutes les natures artistes sont par là-même amoureuses. C'est pourquoi enfin, quand on parcourt les ouvrages de Nietzsche, on croit fouler une contrée où coulent le lait et le miel. On est saisi d'une mélodieuse douceur d'accent qui s'entend à travers ses colères prophétiques.

3º Comment donc se communique cette tendre exaltation ? La neuropathologie d'un Charcot ou d'un Charles Féré fut ici le guide de Nietzsche. L'image intérieure qui oblige l'artiste à la réaliser se transmet comme par magnétisme animal. Traduite par signes, elle a un incroyable pouvoir contagieux. Les émotions qui l'accompagnent sont devinées, recréées par l'imitation des signes mêmes. Phénomène tout normal, oublié parce qu'il est quotidien, mais qui explique seul que nous puissions comprendre le langage des autres hommes.

Ne songeons pas seulement au langage des mots. Le langage par gesticulations dessine lui aussi nos idées et projette hors de nous nos émotions. Le spectateur en reproduisant ce geste, recrée en lui-même ces idées et ces émotions. Nous lisons et nous écoutons par les muscles, bien avant de lire ou d'écouter par les yeux ou les oreilles. Rien n'a pu effacer de notre mémoire organique ce vieux langage des gestes et des rythmes. L'art saura toujours l'y éveiller, et l'enivrement, qui en centuple la force d'expression centuple aussi l'intelligence réceptive de l'auditeur.

Voilà donc le phénomène esthétique entre tous. L'art

---

(1) *Ibid.*, § 812. (*W.*, XVI, 241.)

est, au degré suprême, le pouvoir de pénétrer les autres âmes ; et, en les fascinant, de pouvoir leur être suggéré. Il crée entre l'artiste et son auditeur une infrangible chaîne hypnotique.

Ne cherchons pas ailleurs l'origine de l'altruisme. En toute sympathie, il y a déjà de l'art. Elle ne nous est pas donnée d'avance, comme dans la première philosophie de Nietzsche, où nous étions baignés dans une âme sociale préexistante. Elle ne peut être que notre œuvre. La sympathie, il nous faut l'extraire de la sève des mondes, et la projeter sur les âmes que nous voulons capter, comme par une passe magnétique. Nietzsche conçoit toutes les tendresses comme des «inductions psycho-motrices» sublimes.

On peut alors définir le *beau* du point de vue du spectateur, comme on l'a défini du point de vue de l'artiste. Le *beau* est le jugement qui balbutie sur nos lèvres, quand nous subissons la suggestion enivrée. Nul doute que le sentiment du beau ne fausse le *réel* ; mais il nous fortifie par sa griserie. Il nous fait pressentir que, dans la forme belle, des antagonismes, jusque-là inconciliables, sont maîtrisés sans effort. Toutes les parcelles de l'objet admiré semblent obéir avec joie à un accord unique. On les dirait fascinées par une mystérieuse attirance. Nul symbole plus parlant de la force créatrice, ni plus voisin de l'énergie qui groupe les volontés parcellaires d'un vivant (1).

A percevoir du regard un beau corps, une foule d'attraits suggèrent ce jugement exaltant. Ces jugements, attirés l'un par l'autre, s'agglomèrent. La théorie de Stendhal sur la *cristallisation* en amour s'applique à la suggestion d'art. Autour d'un détail jugé beau se cristallisent cent autres perfections. De ces jugements confondus émane le charme

---

(1) *Wille zur Macht*, § 803. (*W.*, XVI, 230.)

de l'ensemble, grisant, parce qu'il nous donne le sentiment d'assister à la naissance d'un monde.

La laideur, au contraire, nous appauvrit et nous épuise, parce qu'elle donne le sentiment de la dissolution et de l'impuissance. Et si elle le suggère, c'est qu'elle en provient. Voilà pourquoi la peinture des laideurs paraissait à Nietzsche la marque de l'art décadent (1).

On s'explique donc le désespoir avec lequel Nietzsche prétend barrer le chemin aux arts de l'épuisement et de la laideur. Il tient le grand artiste pour un magicien qui s'empare de notre vouloir (2). La beauté suggérée nous marque de son empreinte belle. Les désirs profonds de nos globules sanguins, fascinés par elle, modifieront notre descendance. Crime de méconnaître cette force *éroto-plastique* du beau. Car elle crée en nous la race future par l'imitation inconsciente des formes belles que l'art nous propose. Nous engendrerons des monstres, si l'art nous suggère du monstrueux. Parmi les fléaux qui rabougrissent la race, l'art, avec l'alcool, les faux métissages et les maladies contagieuses, doit être réputé le pire, s'il renie sa mission, qui est de diviniser.

II. — Classification des arts

Cette exaltation, qui modifie notre vision de la nature et des hommes, ne nous est pas suggérée pareille en toutes les œuvres d'art. L'exaltation de la *volonté* ne se compare

---

(1) Paul Bourget avait dit dans les *Nouveaux Essais de Psychologie contemporaine*, p. 229, à propos de Tourguénief : « Quand nous disons d'un écrivain qu'il est pessimiste, nous signifions par là que son œuvre se résume dans une impression déprimante, comme nous étiquetons du nom d'optimiste celui dont les livres produisent sur nous une impression exaltante. »

(2) *Umwertung*, §§ 406, 408. (*W.*, XIII, 177, 179.)

pas à celle de *l'enivrement* ni à celle du *rêve* (1). Une esthétique, soucieuse de scruter l'âme de l'artiste créateur, se préoccupera moins de distinguer les formes que de différencier les inspirations.

1° *L'art du pur vouloir, ou architecture.* — Il faudra donc donner le premier rang à un art qui se détache à peine de l'écorce terrestre : l'architecture. Cependant cet art bouleverse la terre, la sculpte, la creuse, la surcharge. L'architecture parle par grandes éruptions de pierre ou de marbre. C'est qu'elle traduit la pure Volonté de la Puissance. Pas de grand monarque ni d'aristocratie victorieuse qui ne veuille d'abord laisser dans ses monuments le souvenir de sa force et de sa captieuse emprise sur les hommes.

Si la grande ennemie de l'homme est la pesanteur, l'architecture présage que cette ennemie sera vaincue. Quelle plus exaltante satisfaction donnée à l'orgueil humain que ces moraines de pierre laissées par le torrent de la conquête, blocs erratiques faits pour immortaliser le cataclysme (2)? Ne disons pas que c'est un art de l'immobilité, puisqu'un monument bouge par toutes ses cannelures et tous ses reliefs sous les jeux de la lumière et de l'ombre. C'est bien une vibrante masse, pétrie par un vouloir tyrannique, le plus souvent insoucieux de plaire, mais qui, à d'autres moments, caressant la pierre, semble procéder par pure magie. Le besoin de dominer au dehors, comme de maîtriser le chaos intérieur, le voici à l'œuvre. En obligeant la confusion intérieure à se simplifier, à accepter la loi mathématique, il crée au dehors le *grand style*. Dans le palais Pitti de Florence, pesamment campé au pied de la colline sur son

---

(1) On remarquera ici une retouche discrète et tardive de Nietzsche. Il lui manquait un art qui exprimât directement la Volonté de la Puissance. C'est le rôle qu'il assigne à l'architecture.

(2) *Goetzendaemmerung*, Streifzüge, § 11. (*W.*, VIII, 125.)

soubassement en *rustique*, ne devine-t-on pas l'effort despotique et triste qui a équilibré ces matériaux ? Un solitaire redouté, un homme de la force brute (*Gewaltmensch*) a seul pu bâtir un tel édifice. Or, à la base de tout art classique, il y a d'abord cette impassible et exclusive volonté.

2° *L'art du devenir pur, ou art dionysiaque.* — Dans la masse architecturale s'exprime le vouloir préexistant au temps même. Il a fallu un art de la durée qui s'écoule, du devenir torrentiel qui entraîne les formes. Il naît dans l'orgiasme où nous entrons par le spectacle de la Vie extatiquement entrevue dans son obscure et profonde plénitude. Ce sentiment accepte la Vie avec ses qualités les plus redoutables. Par une sympathie panthéiste, il y plonge, et y puise une volonté fougueuse et douloureuse d'engendrement, un besoin de fécondité pullulante qui ne se satisfait que par l'éternel recommencement des choses (1).

Cet enivrement compte, parmi ses joies sublimes, les moments où le corps se sent divinisé (2). Il y a ainsi des points culminants, où aboutissent des félicités mystérieuses, depuis la griserie presque animale des paysans grecs à demi encore restés satyres, jusqu'au délire où les initiés, non sans pieux effroi, reconnaissaient la divine présence de Dionysos (3).

Qui a connu cette inspiration, depuis que la Grèce est morte? Tout ce que les Grecs ont su de l'âme, de sa purification, et de la secrète hiérarchie des âmes, ils le tenaient de leur expérience dionysiaque. Mille années de silence l'ont recouverte. Nietzsche, qui en a retrouvé l'accès, croit donc seul détenir les secrets qui vont régénérer l'art. Seul il se croit notre juge. Au regard de l'inspiration diony-

---

(1) *Wille zur Macht*, § 1050. (*W.*, XVI, 387.)
(2) Ceci commente donc le *Zarathustra*. (*W.*, VI, 111.)
(3) *Wille zur Macht*, § 1051. (*W.*, XVI, 389.)

siaque, qu'est-ce que Beethoven et Shakespeare, ou encore Raphaël et Gœthe ? La vraie puissance de l'âme reste à reconquérir. Nous reverrons les cieux mystérieux et purs, étincelants et profonds, sous lesquels s'accomplit cette synthèse de l'orient et de l'occident, qui fut la Grèce ; et peut-être y retournerons-nous.

Ne demandons pas quelles formes d'art sont nées de l'état d'âme dionysiaque. Elles jaillirent presque toutes à la fois. L'art est, d'emblée, intégral. Toutes les puissances de la mimique,de la danse, du chant et de la pensée se joignent dans la voluptueuse extase dont Dionysos nous remplit. Plus tard, elles se sépareront, apaisées. Un à un s'effeuilleront les pétales de cette grande fleur. La danse ne chantera plus. Le chant, issu de la danse du chœur, ne dansera plus. La lyre ou la flûte divorceront du chant, quand la poésie lyrique sera déclamée. A la fin, la mélodie même restera veuve de paroles, et tous les rythmes seront emportés dans des souffles tourbillonnants.

3° *L'art de l'être pur, ou art apollinien.* — Mais, comme les religions et les métaphysiques d'autrefois opposaient l'être au devenir, ainsi l'exaltation de l'âme essaie de retenir des formes stables dans l'écoulement sans fin. L'âme ne se rassasie pas dans l'orgiasme ; elle veut le calme des *visions* éternelles. Vieux besoin, bien connu des prêtres. Ils imaginaient, pour y satisfaire, une région morte d'immobiles fantômes. Parfois, parmi les artistes modernes du pessimisme, il s'en trouvait d'assez tyranniques pour faire de leur douleur personnelle la loi des mondes et y inscrire en traits indélébiles l'image de leur âme ravagée. Schopenhauer et Richard Wagner furent de ceux-là. Nietzsche les a quittés, parce que notre rêve ne doit projeter sur les choses que notre *reconnaissance* et notre *amour* (1).

---

(1) *Wille zur Macht*, § 846. (*W.*, XVI, 263.)

Ce fut le privilège du rêve grec. Nietzsche, au terme, restaure sa théorie de l'*apollinisme*, comme il était revenu à l'inspiration dionysiaque. Il en déplace le sens, mais, non plus que dans sa première philosophie, il ne les sépare. La passion enivrée n'est pas absente des images de notre songe. Un ralentissement du sentiment de la durée, un élargissement des distances, une lenteur majestueuse du geste reflètent le calme intérieur (1). Les réactions amorties d'une grande âme victorieuse, trop puissante pour avoir à lutter, apaisent les attitudes, sans glacer la vie. Alors paraît le *style classique*, parce que, en lui, la réflexion refrène les manifestations et les délimite.

Il parle par formes sculpturales, par dessins colorés, et par des mots qui réfléchissent déjà, sans cesser de chanter... Tous les arts conscients, issus du besoin de nous définir, de tracer de fermes contours, où se meut une liberté réglée, relèvent de lui. Une illusion s'incarne en lui, très aristocratique : celle de l'éternité des formes belles, où s'efforce de durer l'élite la plus noble de l'humanité.

Chez les Grecs le *dionysisme* et l'*apollinisme* se combattent et se supposent. De la lutte contre le délire d'Asie sortent la beauté plastique, la logique, la coutume disciplinée. Elles ne sont pas un don gratuit. Elles exigent d'être conquises et retenues par une résolution réfléchie. Cette synthèse, que la Grèce avait réussie, Nietzsche ajoute qu'elle fut atteinte une seconde fois dans l'art classique français du XVII^e^ siècle, et dans l'apothéose dithyrambique des grands peintres flamands du temps de Rubens. Une

---

(1) *Ibid.*, § 799. (*W.*, XVI, 226.)

légère addition d'asiatisme, puisée dans Hafis et dans sa délicate griserie, aboutit à l'art limpide de l'apothéose gœthéenne, tel que nous l'admirons dans le *Divan oriental d'Occident*. Nietzsche nous laisse à deviner si peut-être un autre poème n'a pas concilié, dans une couleur méditerranéenne, l'émotion dionysiaque et la sagesse orientale.

Ses définitions anciennes du *dionysisme* et de l'*apollinisme* restent donc debout, mais elles recouvrent une autre réalité métaphysique et un autre sentiment. La vie, poudroyante en des myriades d'êtres, ne plonge plus dans une nappe immobile, comme au temps du système schopenhauérien. Elle ne tend pas à s'anéantir, mais à s'épanouir ; et la mort même est pour elle sans épouvante. Pour traduire des émotions renouvelées dans leur source, ne faut-il pas une tragédie nouvelle ?

III. — L'ancienne et la nouvelle tragédie

Il va sans dire que la tragédie s'est modifiée, si elle a été découverte deux fois, d'abord par les Grecs, puis, à deux mille ans de là, par les Français. Il y a entre les deux tragédies pourtant un trait commun, c'est qu'elles n'enseignent pas la résignation, comme le croyait Schopenhauer. Elles n'éveillent pas non plus ces déprimantes émotions, la *terreur* et la *pitié*, selon le contresens d'Aristote (1). Car alors il aurait toujours fallu interdire le théâtre comme un danger public. La mission de l'art est de nous donner de la vie un sentiment enivré, qui la justifie.

A ce compte, la tragédie en est le tonique le plus fort.

---

(1) On ne reprendra pas ici cette question très controversée. Il semble bien que Nietzsche n'interprète pas correctement Aristote. Il n'importe guère, puisqu'il édifie sa théorie en dehors de lui.

Elle nous donne, en de grisants spectacles de cruauté, des fêtes où s'assouvit magnifiquement notre appétit de la puissance. La force trouve de la beauté même aux aspects du réel dont l'horreur répugne à la faiblesse. Les âmes héroïques peuvent éprouver la douleur comme une joie. Le poète tragique apprend d'elles à percevoir, dans les dissonances, de plus émouvantes harmonies, et, dans les antagonismes sanglants, il devine de plus secrets accords (1). Notre instinct vital stimulé court au-devant des dangers, des problèmes, des tentations. Il aime à explorer les régions mêmes où il faut laisser toute espérance.

L'*Enfer* du Dante et le *Faust* de Gœthe furent une ébauche de cette tragédie. Mais Nietzsche en aperçoit une autre, bien au-dessus de Dante et de Gœthe. Non qu'il manque d'admiration pour ces poètes, mais il méprise leurs problèmes. Les thèmes tragiques les plus hauts, il juge qu'on ne les a pas discernés. Qui a tiré un poème des cent tragédies de la connaissance ? A-t-on écrit le drame du Délire épris de la Raison ? le drame douloureux de l'homme obligé d'inventer l'illusion pour atteindre la vérité, et qui, pour l'atteindre, la crée (2) ? Le tragique nouveau n'est peut-être apparu qu'à un seul homme, à celui qui, ayant le premier compris les Grecs, saura seul aussi les dépasser (3).

---

(1) *Wille zur Macht*, § 852. (*W.*, XVI, 268 sq.)

(2) *Zarathustra*, fragm. posthumes, §§ 44-48. (*W.*, XII, 246.)

(3) *Wille zur Macht*, § 1029 (*W.*, XVI, 377) ; « *Ich* erst habe das Tragische entdeckt ».

CHAPITRE CINQUIÈME

LA PHILOSOPHIE TRAGIQUE ET L'ENTRÉE DANS LA VIE SURHUMAINE

Le sujet de la nouvelle tragédie, c'est l'homme acceptant la lutte contre le monde, sans espérance et, dans sa défaite encore, victorieux. Le poète tragique prendra les traits d'un artiste de race royale, pétrissant une vivante matière humaine, d'un philosophe-législateur. Un tel artiste a-t-il jamais existé ? Les Présocratiques en donnent l'idée, et, parmi eux, Héraclite fut peut-être le plus grand. Car il s'agit d'accepter la vie, sans élaguer rien de ses étrangetés redoutables, et de consentir, si elle l'exige, au sacrifice des plus belles existences humaines, sans lui demander de comptes.

« Pour le sage, disait Emerson, la nature se change en une immense promesse. » Nietzsche s'exhorte en ajoutant : « Eh bien ! toi-même, tu es nature. Donc tu promets l'infini. Garde-toi d'explorer prématurément ton propre mystère (1). » Ce mystère, qu'il refuse d'explorer, comment alors l'exprimerait-il ? Il préfère garder en lui des virtualités vierges. Il ne veut pas être compris (*Ich will lange nicht verstanden sein*). Sa tâche première est de former de grands solitaires, dont la gloire ne montera à l'horizon que dans des siècles. Un jour, le feu dionysiaque, dont ils ont

---

(1) *Umwertung*, § 387. (*W.*, XIII, 167.)

la garde, projettera à cent lieues au-dessus d'eux des lueurs qui transfigureront la mort et le monde. Ils savent que, dans cette métamorphose, ils seront sacrifiés, puisque l'homme du présent n'existera plus. Mais, ainsi que le disait Zarathoustra :

J'aime ceux qui ne savent vivre que dans la perdition, car leur perdition est transition (1).

La nouvelle tragédie retrace la destinée de la civilisation agonisante et régénérée. Elle est la puissante architecture qui assemble les pierres de la cité à venir, la grande statuaire qui va modeler les hommes, l'orchestique enivrée qui les meut, le rêve qui fixe leurs yeux sur une pensée d'immortalité.

I. — La tragédie de la civilisation

La marche, les péripéties, le dénouement de ce drame, nous pouvons à présent les prévoir. Il aboutit à un mystère qu'il dévoile et dont rien ne nous est inconnu, si nous réunissons tous les fils de notre longue déduction.

Dans l'homme primitif dominait la peur. Il craignait le mal, l'incertain, le soudain. Pour apaiser son épouvante, il inventa les dieux. Il pactisait avec eux et comptait les fléchir, les tenant pour les auteurs de tous les maux ; ou encore, contestant l'existence du mal, il en croyait l'apparence destinée à s'évanouir devant la réalité du bien. Enfin, subissant l'emprise des prêtres, il se persuadait que son mal était mérité et appelait une expiation par la vertu.

La civilisation, en maîtrisant les forces naturelles, a réduit dans le monde le mal physique, et cette quantité

---

(1) *Zarathustra*, Vorrede, § 4. (W., VI, 16.)

de mal moral où les hommes sont induits par la détresse. Dieu a été senti moins présent. Son inutilité l'a détrôné. La vertu de l'homme s'est trouvée, pour une part, superflue. Nous la conserverons, tant que la fragile moralité humaine exigera un frein modérateur. Mais nous savons que les civilisations supérieures sont celles qui ont pu s'incorporer la force de beaucoup de vices (1).

Supposons assise cette forte civilisation. L'Europe panslaviste aura terminé la conquête de l'Asie, y compris la Chine et l'Inde. Le continent américain subira la férule anglo-saxonne. Entre les deux hémisphères se déchaîneront peut-être des luttes d'extermination. Napoléon a rouvert l'âge classique des guerres. Peut-être verrons-nous se dérouler plusieurs siècles de guerres scientifiques et populaires, que la postérité admirera comme des chefs-d'œuvre. Un « fragment de granit » antique aura reparu à la surface de la terre civilisée. Il sera évident que nous pouvons redevenir des Grecs par l'héroïsme.

Nietzsche pousse au delà sa conjecture. Il nous invite à supposer close l'ère des guerres mondiales. Sur une planète pacifiée se sera construit le soubassement social de la nouvelle humanité. Imaginons achevée la fusion des races. Une classe laborieuse, souple, vigoureuse et docile, où entrera beaucoup de sang chinois, fournira le terreau de cette plantation. Une caste de maîtres, qui aura dans le sang la longue volonté slave et prussienne, mêlée à la flamme juive, fournira la race supérieure des dirigeants (*Ueber-Rasse*).

Chacune de ces races aura ses croyances. La classe laborieuse vivra de sa douce foi bouddhiste, de son christianisme épuré, de son épicuréisme sage. La classe des maîtres,

---

(1) *Wille zur Macht*, § 1025. (W., XVI, 376.)

rebelle aux doctrines mortes, se fera pourtant la tutrice de ces morales calmantes, qui retiennent les foules dans l'obéissance. Elle encouragera la démocratie et le socialisme, qui en recueillent l'héritage et les principes : *Wir verlangen unbedingte Heilighaltung der Herden-moral* (1).

Ces maîtres ne craindront pas les révoltes dont s'épouvantent d'avance nos classes conservatrices. Essayons de nous représenter leur pouvoir immense. Ils sont à l'abri dans le secret de leur science. Ils disposent de la pesanteur, qu'ils savent libérer et soumettre. La *lévitation* bouddhique, ils l'ont retrouvée par l'étude des forces radiantes. Comment les atteindre, si on est leur ennemi ? Ils se dérobe-raient d'un coup d'aile foudroyant. Comment les frapper ? Tous les projectiles tomberaient inertes au seuil de la zone où des agencements prévus de forces sauraient empêcher la chute des graves ou détruire la cohésion des corps. Essaiera-t-on de franchir le cercle ensorcelé ? On sera volatilisé. Les maîtres ont le maniement de toutes les masses physiques. Ainsi enfermés dans une zone d'invulnérabilité, ils dictent leurs volontés.

Un jour, le maître suprême, le Philosophe-Roi, déciderait de révéler la pensée meurtrière entre toutes, celle du Retour éternel. On a vu qu'elle est le véritable Jugement dernier, celui qui sépare les Renaissants des Décadents. Les peuples seront mis en demeure. Il est juste qu'une philosophie des valeurs enjoigne aux hommes de se prononcer sur leur propre qualité par un acte de vouloir. Ils décideront de s'effacer du livre de la Vie ou de s'y inscrire pour l'éternité.

Les âmes belliqueuses, qui affrontent la mort plutôt que de s'abandonner, souhaiteront revivre éternellement les courts instants où elles se sont affirmées dans leur gloire.

---

(1) *Wille zur Macht*, § 132. (*W.*, XV, 236.)

La pensée du Retour éternel les exaltera jusqu'à l'enivrement. Mais ce délire dionysiaque, dont nous emplit le destin accepté, enfante en nous ce rêve apollinien, une image de l'Éternité, que nous puissions aimer comme une femme :

Jamais encore, dit Zarathoustra, je n'ai trouvé de femme dont j'aie souhaité des enfants, si ce n'est cette femme. Car je t'aime, ô Éternité.

Voici donc la vie nouvelle, où nous convie le maître, et auprès de laquelle pâlit la chimérique immortalité chrétienne.

II. — La vie surhumaine

1° Nous saurons nous libérer de la pesanteur. Nous avons donc le pouvoir de conquérir les étoiles. A notre signal de feu, allumé sur les promontoires au bord de la mer, et qui appelle les astres morts et les comètes égarées, les astres répondront (1). Peut-être pourrons-nous les attirer à nous, ou cingler vers eux, sans quitter le radeau de notre planète. Car, maîtres de la gravitation, nous pourrons changer l'orbite de notre globe.

2° L'art nous a révélé le secret de fondre ensemble les consciences des hommes dans une solidarité extatique, où se propagent, de nous à eux et d'eux à nous, tous les rythmes de la vie intérieure. L'heure viendra de réaliser la soudure avec les âmes des aïeux, prolongées en nous consciemment. Déjà nous avons conquis des zones du passé par l'histoire. Nous savons de plus que le Retour éternel les ramènera à la vie (2). Mais cette vie antérieure, si souvent recommencée, nos aïeux s'en souvenaient-ils ? Et nous-

(1) *Dionysos-Dithyramben*, Das Feuerzeichen. (*W.*, VIII, 417.)
(2) V. plus haut, p. 67.

mêmes que savions-nous d'eux, si ce n'est par les monuments, par les textes ?

Nietzsche nous fait espérer que nous saurons descendre chez les morts. Après le poids de la Pesanteur, nous aurons ôté de leur sépulcre la pierre plus lourde du passé. Ils sortiront de leur silence. Le déjà fait, le toujours voulu, ils nous le prêteront pour le refaire en nous et le revouloir. Nous ne pourrons rien désapprouver, puisque tout est nécessaire. Ils ne périront plus avec leur souvenir, puisque nous pouvons les atteindre par une pensée évocatrice, qui est une suggestion venue de loin et par laquelle leur vie se prolonge dans la nôtre (1).

3° Ainsi notre pensée se nourrira de toutes les énergies tenues en réserve dans les consciences du monde actuel et du passé. En nous s'allume une conscience réduite, mais de jour en jour élargie, de l'univers. Elle englobera toute la solidarité des vivants et tout l'inconscient de la matière. Il se prépare une grande unification de la pensée claire du moi et de la pensée ténébreuse des masses cosmiques. Le mysticisme de Novalis semble sourire dans les vers qui terminent *Jenseits* :

> Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riss ;
> Die Hochzeit kam für Licht und Finsterniss (2).

En de tels instants se montrent à nous les dieux. Car de tous les enivrements se lèvent des songes. Tous les délires ont leurs visions hallucinées. Mais quelles visions ?

---

(1) Il faut interpréter ainsi la « Délivrance des hommes du passé » (*Die Erloesung der Vergangenen*), dont parle le *Zarathustra*, Von der Erloesung. (*W.*, VI, 206.)

(2) *Jenseits*, Aus hohen Bergen. (*W.*, VII, 270.) « A présent, c'est le sourire du monde; l'affreux rideau s'est déchiré; — et voilà les épousailles de la Lumière et des Ténèbres. »

1° Chez les humbles, ce sera sans doute la vision de Jésus. Non plus peut-être le Christ en croix, si cruel, mais le Christ ressuscité :

Un christianisme fait pour calmer des nerfs malades n'a pas besoin de la terrible solution d'un Dieu crucifié. C'est pourquoi, partout en Europe, le bouddhisme fait de silencieux progrès.

Ce sera un christianisme peut-être semblable à celui de Hœlderlin dans ses derniers *Hymnes*, où Jésus apparaît comme un frère de Dionysos ; semblable aussi à la suave croyance que Gerhart Hauptmann a décrite dans *Hanneles Himmelfahrt*, pour l'avoir observée dans les sectes moraves prolétariennes. Au-dessus de la joie apaisée d'une cité où les maisons de marbre ont des toits d'or, les clochers égrènent des chants nuptiaux. Il plane des vols de cygnes au plumage sonore. La mer déborde de la pourpre du vin sacré, où les hommes baignent leurs corps rayonnants.

Ce fantôme d'un Christ dionysiaque, qui donne son sang dans le vin de la Terre, a approché Nietzsche bien souvent.

2° Mais chez les forts le sentiment païen revivra. Le dieu de l'inspiration tragique, enivrée d'une « double volupté », celle de créer et celle de détruire, s'appelait Dionysos. Il est le dieu du devenir. Quel songe naîtra de la transe divine, où il nous apparaît ? Ce ne peut-être que le songe de l'Éternité :

Hoechstes Gestirn des Seins,
Das kein Wunsch erreicht,
Das kein Nein befleckt,
Ewiges Ja des Seins,
Ewig bin ich dein Ja.
Denn ich liebe dich, o Ewigkeit (1) !

(1) *Dionysos-Dithyramben*. Ruhm und Ewigkeit, § 4 (*W.*, VIII, 436.) : « Suprême constellation de l'Être, — que n'atteint nul désir, — qu'aucune

Quand l'exaltation est à sa cime, le monde nous apparaît sous un aspect de perfection. Or, toute beauté, disait Stendhal, est une « promesse de bonheur ». Le labyrinthe profond en nous, l'amour seul en sait les détours. L'inspiration la plus haute est chargée de fièvres génésiques. Toutefois, l'Éternité dont nous sommes ivres ne peut être une idée abstraite. Elle revêt une forme imagée, où s'attache notre amour. Quand on a en soi Dionysos vivant, surgit Ariane. Elle nous appelle à grands cris, comme dans le dithyrambe nietzschéen ; (1) et le monde atteint sa perfection dans cette étreinte éblouie.

Gœthe, dans ses années spinozistes, croyait que l'essence éternelle ne nous est révélée que dans une forme périssable, où elle exige l'adhésion de notre cœur. L'absolu ne vient à nous que sous une forme aimée. La Liberté, à laquelle Egmont a dédié sa vie, vient le rejoindre dans son cachot sous les traits de Claire transfigurée. Faust est admis au ciel, sur la sublime intercession de celle qu'il a séduite, perdue, abandonnée, mais vers laquelle l'appelle une toute-puissante nostalgie, même par delà la mort.

Nietzsche pense qu'une grande œuvre où nous songerions à nous immortaliser ne saurait se lever pour nous que d'une grisante suggestion d'amour. Elle se symbolise légitimement sous les traits de l'inspiratrice. Ce songe, il l'a appelé Ariane, en tant qu'il était Dionysos. Nous savons quelle femme aimée d'une respectueuse passion, reçut de lui le billet, incompris d'elle : *Ariane, je t'aime.* Cette femme ne s'avisa pas que Nietzsche, au moment de devenir un dieu, lui tendait l' « anneau nuptial » de l'Éternité (2).

---

négation ne souille; — Éternelle affirmation de l'Être, — A jamais je consens à toi! — Car je t'aime, ô Éternité. »

(1) *Dionysos-Dithyramben*, Klage der Ariadne. (W., VIII, 429.)

(2) V. *La Maturité de Nietzsche*, pp. 341, 349-350, 353.

Idylle héroïque aussi grande que celle où Schiller décrivait Héraklès, accueilli parmi les Olympiens et recevant des mains d'Hébé la coupe d'ambroisie ; et entre les divins amants, entre Nietzsche-Dionysos et Ariane-Cosima, l'échange se faisant de tous leurs fluides immortels, ils entrent ensemble dans la Vie surhumaine.

Le système se clôt sur ce mystère. Mais l'intégrité mentale de Nietzsche y sombra. Les billets qu'il écrit dans son délire prouvent du moins qu'il n'a pas oublié la synthèse projetée. Elle ne consiste plus à concilier Dionysos et Apollon. Ce fut la synthèse grecque. Il fallait la retouver, mais elle est acquise. La synthèse dernière, indispensable à la civilisation, serait de concilier Dionysos et le Crucifié. Hegel y avait échoué, parce qu'on n'y peut atteindre par aucune dialectique ; et les forces humaines ne suffisent pas à l'extase, qui seule y accède.

CONCLUSION

Entre la personne et la pensée de Nietzsche il subsiste un lien étroit, reconnaissable à toutes les heures. C'est croire à la valeur de sa personne que d'accorder à sa pensée la longue patience que nous avons exigée. Le choix que Nietzsche a fait entre les idées, à deux moments enivrés, vers 1869 et 1881, atteste sa qualité, en dehors des humbles circonstances où s'est déroulée sa vie. Mais on pourrait dire alors que sa qualité est faite de ces idées mêmes, puisque sa vie n'a eu de sens, n'a connu de joies et de douleurs que par elles.

Plus d'un philosophe est arrivé à son système par les sciences positives. Giordano Bruno, Descartes, Auguste Comte sont des exemples latins de cette démarche de l'esprit, plus probants comme valeur que les philosophes allemands de la nature. D'autres esprits ont tenté des généralisations en partant de l'histoire. Voltaire, Condorcet ou Herder relèvent d'une forme de l'intelligence, qui essaie moins de philosopher sur l'univers que de méditer sur les civilisations. Les deux courants s'étaient rejoints dans Hegel. Il s'était mêlé à sa synthèse un excès de « philosophie naturelle » allemande. Nietzsche reprend l'œuvre hégélienne disjointe, et dans l'histoire des civilisations retrouve une philosophie de la nature.

I

La grande révélation fut pour lui le VI^e^ siècle avant Jésus-Christ. A ce moment un souffle nouveau traversa la Grèce. La civilisation babylonienne tombait en morceaux. Un immense besoin de réformes, un élan insolite des âmes se propagea du fond de l'Asie Mineure. Les philosophes d'Ionie et de Grande Grèce en subirent le dernier contre-coup. Le sentiment mystique, dont ils sont emplis, trouve subitement un langage pour s'exprimer. A l'heure orientale, où le délire religieux s'empare du peuple grec, ils trouvent le λόγος, qui à la fois le traduit et le refrène. L'Europe par eux, se détache de l'Asie, et elle prend conscience de son originalité différente.

Il ne faut pas attendre de Nietzsche qu'il ait pu voir clair dans toutes les causes de l'étrange phénomène. Il suffit à sa gloire de l'avoir discerné. Il n'a pas reconnu, dans cette rumeur exaltée qui se répand, la voix annonciatrice d'une Révolution sociale. Le peuple grec des campagnes envahit les villes. Il y apporte l'orgiasme venu d'Orient, et qui va submerger le culte des dieux olympiens. Des cultes plus primitifs, que l'ethnographie comparée nous a permis de mieux comprendre, affleurent au souvenir des foules, après avoir été longtemps oubliés. Le dionysisme à la fois ravale l'homme à l'animal et le divinise. L'homme déchire la bête de sacrifice, où il sent Dionysos présent, et se sent dieu dans cette communion barbare. Son ivresse l'arrache à la forme humaine. Ses contours se fondent dans un brouillard sentimental où tout se voile et se métamorphose. Jamais plus grand renouvellement n'avait secoué la sensibilité religieuse grecque.

Du coup, l'épopée, poésie des classes aristocratiques, se disjoint et s'évanouit dans le lyrisme. Des odes dithy-

rambiques, de fiévreuses élégies enflamment d'immenses auditoires. Ce n'est plus l'aède qui parle : des chœurs chantants prennent sa place, conduits par un coryphée. La coutume (νόμος), assise à peine, se désagrège. La foule du dehors en exige la refonte. Comment l'unification des croyances, des mœurs de tous les clans, ne se serait-elle pas faite, quand les multitudes rustiques franchissaient l'enceinte sacrée de la cité ? Ce chœur politique désordonné réclame, lui aussi, un coryphée : ce sera le *tyran*.

Dira-t-on alors que la tyrannie grecque a ses racines dans cet enthousiasme populaire ? Sans doute ; mais, en l'utilisant, elle l'endigue. Elle a besoin d'une prodigieuse volonté, mais aussi de la discipline de l'intelligence. Elle restaure la tradition. Les tyrans d'Athènes, de Sicyone, de Corinthe, de Samos retrouvent l'esprit de l'ancienne royauté sacramentelle oubliée. Ils fondent des fêtes religieuses. Est-ce pour accueillir le culte nouveau de Dionysos ? Ils lui font sa part, mais en modèrent la sauvagerie. En brisant les οἶκοι pour les fondre dans la cité, ils rétablissent un νόμος plus astreignant. En abolissant la toute-puissance des familles nobles, ils préparent l'avènement de la démocratie.

Avant cette dernière révolution, s'ouvre une période d'accalmie organisatrice. La tyrannie, après avoir débuté par la violence, devient art de plaire et de persuader. Le lyrisme, si passionné à ses origines, s'apaise dans les discours du drame. Le mysticisme passe de l'extase aux formes didactiques. Les Grecs conquièrent ainsi la Raison. Une philosophie naît, encore gonflée du sentiment de l'univers, mais déjà pénétrée d'intelligence. Les philosophes, eux aussi, sont des législateurs, des tyrans, qui refondent le νόμος.

Ainsi le λόγος, venu de la périphérie ionienne et italiote, comme le mysticisme qu'il devait épurer, investit le centre,

la cité d'Athènes. Il y allume un instant une flamme d'esprit pur, qui éclate avec Socrate, Platon et Aristote. Quelques siècles après, il refera le chemin inverse, et regagnera, avec les Néo-Platoniciens, les lisières natales d'Égypte et d'Ionie, où déjà brûle un nouvel incendie (1).

Pour Nietzsche, c'est là un rythme général qui se reproduit par grandes vagues. La même lame a repassé deux fois, aux temps modernes. Dans la Renaissance, combien de Réformes religieuses sont encloses, avant celle qui, en Allemagne, aboutit à un schisme furieux? Mais la grande poésie italienne, la grande peinture, la plastique et l'architecture renouvelées, la musique inventée sont soulevées du même souffle invisible. Dans le fourmillement anarchique des passions, la volonté fait son œuvre par les grands tyrans, et la politique réaliste lui est fournie par la même intelligence, qui dès lors, par les savants et les grands explorateurs, affronte la lutte avec l'univers agrandi.

Au XVIII^e^ siècle, le flot sentimental qui emporte l'Ancien Régime, achève de chanter dans la musique de Beethoven, dans la poésie de Gœthe et de Schiller, dans les philosophes panthéistes allemands. Mais en France, il est endigué par Napoléon, et sa volonté de guerre et de répression a besoin de la nouvelle physique rationnelle des Français.

Nietzsche, répudiant son temps, prétend retourner aux temps de Napoléon, à la Renaissance italienne et à la Grèce du VI^e^ siècle avant J.-C. Il est mystique, lyrique et tyrannique. Toutefois son intelligence plane sur son émotion et la soumet à une volonté césarienne, plus forte que

---

(1) Pour ce résumé qui rectifie Nietzsche je suis redevable à GILBERT MURRAY, *Four Stages of greek religion*, 1912; — à Miss J. E. HARRISON, *Themis*, 1912; — à G. GLOTZ et R. COHEN, *Histoire grecque*, 1925, t. I, ch. 22; — à Pierre ROUSSEL, *La Grèce et l'Orient des guerres médiques à la Conquête romaine*, 1928 (collection *Peuples et civilisations*); et particulièrement à Karl JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1925, I, 151-205.

celle de Bismarck. A partir de ces faits, qu'il croit comprendre, Nietzsche pense construire un système de philosophie. Car si nous comprenions un seul fait, nous comprendrions l'univers.

II

Peu d'idées métaphysiques vivent dans le monde. Les formes seules de la pensée sont nombreuses, mais, nourries de l'expérience changeante des générations et orientées par leurs soucis renouvelés, elles sont des vivants aux physionomies très variées. Nietzsche ne se trompait pas, quand il affirmait que les principales attitudes métaphysiques ont toutes été découvertes par les Grecs d'Ionie.

Il s'était cru proche parent d'Héraclite par sa notion du devenir. Probablement aussi, parce qu'il sentait en lui, comme Héraclite, une âme enflammée de haine et d'amour, fulgurante d'exigeantes pensées. A y regarder de près, il ressemble bien plus à Anaxagore.

L'esprit ionien plonge dans l'infini de la plénitude matérielle. En abordant en Grèce, il se soumet à l'exigence attique de l'analyse. Si les Ioniens croient à un grand ἄπειρον universel, Anaxagore connaît des ἄπειρα par myriades. A l'origine, dit-il, « toutes choses étaient ensemble, étant infinies à la fois en multitude et en petitesse ». Il y a autant d'*éléments* qu'il y a de *qualités*, c'est-à-dire un nombre inconcevable. Adversaire des Éléates, il leur emprunte pourtant leur dialectique. Aucun non-être chez lui ; l'être est partout. Et cependant tout est devenir, puisque le dosage des qualités se défait et se refait sans cesse. Cette multiplicité est constante dans sa somme et dans ses unités. Mais tout est dans tout. Comment le pain nourricier se

changerait-il en chair, en os et en cheveux, si les éléments des cheveux, des os, de la chair étaient absents du pain ?

La chimie moderne ne raisonnera pas autrement. Rien n'est simple. La moindre particule est un ἄπειρον. Toutes choses sont infiniment divisibles. Comme objet, chacune se subdivise en une infinité de *matières*, dont elle est le mélange ; comme matière, elle se divise en une infinité d'objets, où elle est représentée. L'enivrement mystique, où nous plongeait le spectacle du devenir, se clarifie dans le calme qui aperçoit les types primitifs de l'être. Le devenir consiste à regrouper autrement des qualités préexistantes : il n'y a pas là de miracle. Toute métamorphose ramène de l'éternel disséminé. Anaxagore ne fait pas entre les *substances* et les *qualités* la distinction funeste, introduite par Platon, et qui a égaré l'esprit humain pour deux mille ans.

Or, cette conception d'Anaxagore, on sait qu'elle a été renouvelée par Kant dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1). Les qualités attribuées à la matière par Kant se réduisaient, comme chez Boscovich, à des proportions différentes de la force d'attraction et de la force de répulsion. Sans s'astreindre à la même monotonie, Nietzsche, par Boscovich, y tend. Il incorpore toutefois à l'anaxagorisme kantien l'énergétique moderne de William Thomson, où la matière est envisagée comme une masse continue de centres d'énergie tourbillonnants.

III

Cette conception importe infiniment à l'explication de la *conscience*, puisque la conscience tient tout entière,

---

(1) Là-dessus Paul TANNERY, *Pour l'histoire de la Science hellène*, 1887, p. 283.

chez Nietzsche, dans l'aperception des qualités. Si les qualités sont innombrables, il faut en venir à la théorie des « petites perceptions » de Leibnitz. Car l'objet de la pensée est l'univers ; mais dans l'univers tout est lié : le moindre mouvement étend son effet aux corps voisins, à l'infini. Donc l'âme, en tant qu'elle pense, a des perceptions correspondant à tous les mouvements de l'univers. Seulement, comme elle ne peut penser toujours à tout, une partie de ses pensées restera confuse et insensible. Cette découverte du *subconscient* par Leibnitz a toujours paru à Nietzsche un des plus précieux apports des Allemands à la philosophie, et un apport dont il n'a voulu rien laisser perdre.

Pour Nietzsche, l'inconscient en nous occupe donc plus de place que la conscience claire. Quantité d'émotions indistinctes vivent en lui. Il y ajoute une hypothèse appuyée sur les interprétations des physiologistes depuis Claude Bernard, et où Wilhelm Wundt et Alfred Espinas le guidaient. Cette pensée subconsciente en nous est faite des consciences parcellaires confuses, allumées dans toutes nos molécules inorganiques et organiques de notre corps, et où les remous venus à nous du plus profond des espaces trouvent un écho indistinct, mais certain.

Ces consciences humbles, éparses sous notre épiderme, exercent des suggestions sur leurs voisines. Les heurts ou les irritations des cellules, les explosions chimiques propagées de l'une à l'autre, y portent un contre-coup moral. Ainsi réussissent-elles à souder ensemble un groupe central de consciences cellulaires : le *moi*. Ce *moi* n'est pas la personne entière. La personne ne se retrouve que dans le chœur entier, tumultueux et obscur, des consciences qui chantent dans nos cellules. Elle n'a pas l'unité d'une substance, mais l'unité d'une fonction. Elle est l'assemblage éphémère, à tout instant croulant, que recompose sans cesse une *mémoire* occupée à situer les aperceptions dans le temps et qui

préexiste dans les cellules. Elle est le liant, par lequel elles se soudent, et où se forme la clarté, si souvent défaillante, où travaille le vivant.

Dans cette lumière, le vivant, animal ou homme, se fait sa raison avec ses outils, et ses outils par ses réactions contre son milieu. L'organisme s'en prend d'abord au milieu matériel. Il se munit contre lui d'organes de préhension, de mastication, de défense. Il se revêt de pelages et de cuir, de carapaces, se munit de mandibules, de dents, de cornes ou de plumes, pour s'abriter, pour se garer, pour attaquer. Puis, chez l'homme, cette énergie, douée d'une mémoire imaginative, se forge des outils imités des organes naturels. Elle fabrique des bras artificiels qui sont des leviers; des poings de fer qui sont des marteaux; des mâchoires qui sont des tenailles, des cisailles. Elle articule des bielles comme sur des rotules. Que prouvent ces ingénieuses inventions au sujet de l'intelligence? Qu'elle peut comprendre tout juste ce dont nous pouvons construire un modèle mécanique. C'est exactement ce que disait William Thomson de ses plus hautes inventions, quand il construisait, avec des lamelles en bois et de petits gyroscopes, des modèles destinés à lui faire comprendre les ondulations de l'énergie et les tourbillons atomiques.

Mais, après le monde extérieur, que connaîtrons-nous du dedans, et des autres consciences? C'est ici qu'on mesure le mieux la longueur de la dérive où le système de Nietzsche s'est trouvé entraîné depuis sa période schopenhauérienne. Dans son premier système Nietzsche envisageait la conscience individuelle comme séparée de la conscience collective par des parois illusoires. Nous étions immergés dans une même nappe continue où trois substances mentales fluides se superposaient : le vouloir collectif, la mémoire collective, l'imagination collective. Aimer et connaître, c'était plonger, à d'inégales profondeurs,

dans ce tréfonds, où nous étions sûrs de retrouver tout ce que nous avions de commun avec autrui. Être Juste ou Saint, c'était anéantir son *moi*, pour s'abîmer dans le vouloir commun ; être Artiste, Poète ou Penseur, c'était se fondre dans la commune imagination.

A présent, cette pensée sociale, qui veut, se souvient et imagine, et sans laquelle les peuples se désagrègent, il faut d'abord la construire, à force de *sympathie*. La moindre connaissance que nous avons du prochain suppose un instinct d'amitié qui réussisse à entrer en contact direct avec une conscience d'abord étrangère à nous.

Cette sympathie entre les vivants n'est donc plus une identité préexistante, une unité foncière, où il nous suffirait de retourner. Elle ne s'ouvre pas à nous par la révélation mystique d'une *pitié*, qui nous montre l'individu s'écroulant dans la misère, la maladie et la mort. Nietzsche se refuse désormais à admettre que la *pitié*, cette sympathie dans la douleur, ait une valeur révélatrice plus grande que la sympathie dans la joie. Il devance très nettement ici d'ingénieuses théories contemporaines (1), qui découvrent comme lui dans les morales de la pitié un germe morbide.

La douleur d'autrui, reproduite dans notre mémoire ou dans notre imagination, Nietzsche se refuse en effet à la confondre avec de la douleur vécue. La contagion superficielle du sentiment imaginé ne saurait équivaloir à la réalité de notre expérience. Pour Schopenhauer, la pitié seule déchire le voile de Maïa qui sépare les âmes, et seule elle nous fait donc apercevoir l'illusion de l'individuation. Mais si nous étions identiques à notre prochain jusqu'à notre racine, comment la *pitié* et l'*acte secourable* auraient-ils une valeur particulière ? Si je suis métaphysiquement le

(1) Il devance Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 2e éd., 1923.

même que l'homme avec qui je compatis et que je secours, je me retrouve en lui ; je m'aime en lui. Je me porte secours à moi-même. Mon égoïsme élargi atteint une intensité plus grande, puisqu'elle va de mon *moi* apparent à mon *moi* profond. Mais alors la pitié n'est-elle pas, elle aussi, une apparence ? Et l'anéantissement du moi dans le vouloir unique, où se confondent les êtres, n'exclut-il pas une pitié d'une valeur véritable ?

Nietzsche croit éviter ce sophisme. Dans la sympathie, le *Nachfühlen*, l'amour, il voit des sentiments primitifs. Les énergies des mondes nous ont sursaturés et cherchent à s'écouler de nous, quand nous aimons. Et tout d'abord cette plénitude, dont les vagues iront se briser contre le dehors, nous révèle que le prochain n'est pas une ombre, mais une vivante somme d'énergies. Nous construisons d'abord de lui une image tendrement aimée. Nous la projetons vers lui, comme un rayonnement d'amitié. Nous hypnotisons cet autre homme. Sa réponse, à son tour, nous hypnotise ; et s'il nous modifie en nous liant à lui, c'est donc qu'il existe. Ainsi s'édifie cette solidarité des consciences qui cimente les couples, les familles, les amitiés, les cités, les nations. Elle bâtit sous nos yeux l'hypernation. Elle enfantera demain la Surhumanité.

Cette doctrine, si Nietzsche avait pu l'achever, l'aurait mené à une tout autre sociologie que celle de la Psyché sociale romantique, du *Volksgeist*, dont la survivance se prolonge dans la représentation collective de Durkheim. Nietzsche ne connaît plus, après 1881, de Psyché sociale, ni de vouloir-vivre unique. D'emblée, l'élan vital se disperse. Il ne se le représente pas comme un grand jaillissement massif, d'où retombent en gouttes les individus ; mais comme une infinité de jets poudroyants qui se croisent à des étages différents. Toute perception, toute émotion, tout vouloir naît d'une collaboration de consciences élé-

mentaires et obscurément pensantes, qui se cherchaient. La sympathie, loin d'être tissée d'une vie décadente, palpite au cœur même des molécules protoplasmiques et des atomes. Elle est force de suggestion; donc, à quelque degré, elle est artiste. Elle se charge d'énergies suggestives nouvelles, à mesure que se construisent par elle des organismes plus compliqués. Entre les hommes aussi, la vie noue ces liens de rayonnante sympathie, aux instants où ils créent des amitiés plus étendues et plus hautes. Tout édifice social, toute cité, toute civilisation est donc l'œuvre d'une activité d'art, en qui des existences innombrables, des hérédités anciennes et décisives, se sont confondues pour devenir inventives.

IV

Les civilisations, vues de ce biais, apparaissent comme des groupements de consciences assemblées par affinités. L'appel puissant de quelques chefs n'est que l'écho des nostalgies de la foule. On n'a pas à redire les faiblesses politiques de la doctrine. L'inculture politique des Allemands a empêché Nietzsche d'aboutir à des résultats convaincants. Toutefois des jugements de détail erronés ne sauraient infirmer sa méthode. Il s'agit ici de son point de départ.

L'invisible logique des *homéoméries* l'amène à l'originale théorie, qui l'oblige à doubler par une évolution vers l'homogène l'évolution vers l'hétérogène qu'il avait empruntée à Herbert Spencer. Dans l'ordre humain, si, à la suite de métissages malheureux, de fausses adaptations climatériques, de guerres dévastatrices ou d'un ruineux choix de croyances, on imagine toutes les qualités de la vitalité inférieure réunies en de certains hommes, on aura les *esclaves*. Les qualités de l'énergie supérieure réunies par

d'heureux mélanges de sang, la faveur des climats, des guerres victorieuses et des croyances fortifiantes, engendreront la classe des *maîtres*. Les uns et les autres se sentiront liés à leurs congénères par une fraternité plus forte qu'à leurs antagonistes ; et, la loi des affinités sociales continuant à jouer, la hiérarchie sociale sera constituée. Les castes, les classes, les métiers s'enchevêtreront dans la société comme les tissus dans un corps vivant. Wilhelm Roux avait démontré comment le culte des tissus consolide l'organisme. Ainsi Nietzsche veut la lutte entre les castes sociales et entre les sentiments qui les animent ou les idées qui leur servent de porte-voix.

Il en est donc venu à réhabiliter les morales anciennes, bien qu'il en exige la subordination à la pensée des forts. Il n'y a pas de morale des maîtres sans morale des serviteurs. Si l'on veut une aristocratie, il faut permettre à la plèbe de penser, de sentir, d'agir comme plèbe. On a vu comment la pensée des maîtres futurs saura s'assurer la force qui maintiendra les peuples dans l'obéissance. Mais, quand Nietzsche en vient à cette extrémité, il obéit à un accès de pessimisme. Il sait que la plus forte contrainte est celle de la suggestion aimante. Aussi est-ce un immatériel pouvoir qui rayonne du sceptre d'or de Zarathoustra. La foule veut être commandée ; elle n'est heureuse que commandée ; mais, comme la femme, il faut qu'elle aime celui qui lui commande. Les sources du sentiment social nouveau couleront, quand toutes les dominations violentes seront effondrées. Pourquoi faut-il que cette pensée, qui chante dans le *Zarathoustra*, n'ait pas été repensée jusqu'au bout dans les aphorismes ultérieurs ?

Elle transparaît mieux dans plus d'une appréciation sur l'histoire. Aussi bien les aperçus historiques de Nietzsche, qui ont suscité des imitateurs imprudents, ont renouvelé la philosophie des civilisations. Beaucoup de ses apprécia-

tions attendent des correctifs. Qui cependant lui en voudrait des erreurs d'une fiévreuse improvisation, poursuivie dans la douleur ? Il n'aurait pas tant admiré le Dieu juif des anciens âges, inventé par une race de conquérants fauves, s'il avait discerné que cette idée d'un Dieu invisible, souverain et créateur, causerait aux hommes un immense appauvrissement. Toute solidarité de l'homme avec la nature devint impossible jusqu'à l'époque franciscaine. Le plus beau sentiment grec, et le dionysisme même s'éteignirent. La nature et la chair parurent choses mortes. Le théisme chrétien a une tendance d'elle-même mécanisante ; et cette tendance reprit une force accrue au XVI^e^ siècle, puisque le protestantisme marque, en bien ou en mal, un retour au monothéisme juif. La nature se réduisit à n'être plus que l'atelier du travail de l'homme et le fief de sa domination. De là l'industrie moderne, sa puissance envahissante, sa longue hideur et son calcul cruel. Il ne resta plus à l'idée de Dieu qu'à s'évanouir. Nietzsche frissonne de l'immense événement, conséquence lointaine de la doctrine protestante. Il n'y avait plus d'Éros sublimé, si l'on ne pouvait plus en offrir l'effusion à Dieu, dans la solitude des cloîtres. Les rapports entre l'homme et la femme, si passionnés sous la Renaissance, s'embourgeoisaient dans une misérable vertu. Tout cela, Nietzsche l'a combattu. Il a essayé de sauver l'amour-passion et l'Éros mystique. Il leur a fait une place dans une morale toute séculière. Mais si la pensée foncière du protestantisme est de faire sur la terre le salut de l'homme, ne doutons pas que Nietzsche ne soit la dernière efflorescence du protestantisme piétiste.

Pourtant Nietzsche a je ne sais quoi du prêtre, et du prêtre primitif, qui meurt pour la communauté. Il n'a pas

dit en vain : « Nous saignons tous sur des pierres de sacrifice invisibles. » (*Wir bluten alle an geheimen Opfertischen.*) Un étrange goût de la souffrance sanglote dans le pur poème, où il a prétendu vaincre le pessimisme. Il a écrit depuis : « Seule la grande douleur est la dernière libératrice de l'esprit » (1) ; et il a soutenu que la lente douleur, qui nous consume à petit feu, nous oblige à descendre dans nos dernières profondeurs. Or, ce qu'il trouve dans cette profondeur, c'est un Amour débordant. Ce chrétien athée réinvente ainsi la tendresse franciscaine. Il a défini l'amour : *ein Ueberstroemen gegen etwas Unbegrenztes.* Nous surchargeons l'objet aimé de nous des plus hautes qualités enfermées en nous. Nous l'en revêtons comme d'un vêtement de lueurs. Mais ces lueurs entrent dans sa chair et le transfigurent. C'est donc là l'indéfinissable essence que nous sentons dans les hommes, la Surhumanité. Nous l'aimons en eux, parce qu'elle est déjà née en nous. Quand ce nouveau mystère a illuminé Nietzsche, n'est-il pas vrai qu'au fond il a abandonné la Volonté de la Puissance, comme le résidu d'une philosophie antérieure ?

Chez un mystique de l'espèce chrétienne, tel que Jacob Bœhme, l'âme, tout de même que chez Nietzsche, connaît un rythme de joie et de douleur qui la ballotte de l'extase à l'angoisse. Dans son fond tourne un tourbillon noir, effleuré parfois d'une lumière. Elle espère connaître, disait Bœhme ; elle espère sa délivrance. Dans toutes les créatures germe un pareil rêve ; car toutes sont déchirées de l'antagonisme du Bien et du Mal. Quand elles atteindront à l'unité où elles aspirent, le Mal en fera encore partie intégrante. *Dieser Welt Wesen steht im Boesen und Guten ; und mag Eines ohne das Andere nicht sein.* Énigme à coup

(1) *Nietzsche contra Wagner*, Epilog. (*W.*, VIII. 206.)

sûr où s'abîme notre intelligence. Mais si rien ne peut, dans les créatures, séparer le Bien du Mal, c'est donc que le Mal est en Dieu. Il faut que l'homme concilie en lui cette discorde, comme en Dieu elle se concilie. Cela ne se produira pas avant que Dieu naisse en l'homme, c'est-à-dire au jour de la régénération.

Nietzsche dira : Il faut qu'en l'homme naisse le Surhumain. Il le transformera dans sa chair, dans son âme, dans l'amour qui le joint aux autres hommes, à ceux du passé et à ceux de l'avenir. Ce sera là sa régénération. Une sélection par le bas, une épuration de son sang la prépare. Une lustration par la pensée l'achèvera. Ceux qui passent aujourd'hui pour des hommes supérieurs, les Rois, les Papes, les Puissants de la terre, mais aussi les génies anciens, les Artistes, les Savants, les Philosophes, n'aborderont pas aux Iles fortunées de Zarathoustra.

V

Ce souci d'estimer les idées et les œuvres d'après la vitalité profonde dont elles sont le témoignage, et de mesurer cette vitalité par l'énergie de son élan, a amené Nietzsche à cette analyse psychologique régressive qui fait son originalité la moins contestée. Il tient les œuvres, les croyances et les idées pour des symptômes. Il y reconnaît la marque des habitudes sociales, le pli professionnel, la grande ou l'humble éducation, le type moral épanoui ou rabougri, la qualité haute ou médiocre de l'âme, la qualité même du sang. On n'aura jamais assez d'éloges pour la force, la nouveauté et l'intarissable richesse de ses aperçus (1). Aucune description, pas même le long exposé dont

(1) Là-dessus principalement Ludwig KLAGES, *Die psychologischen Errun-*

ces pages sont le terme, n'en épuisera le contenu.

N'aurons-nous pas d'objections à faire ? Nietzsche nous engage à nous méfier du spectacle que nous nous donnons à nous-mêmes par le seul fait de penser. La réalité que nous saisissons ainsi est sans doute la seule, mais elle est illusoire. Il n'y a de réel que la qualité d'où elle émane, cette énergie interne qui, en se heurtant aux énergies du dehors, en tire cette réaction faussée doublement par la conscience qui réagit et par celle qui accueille la réaction. Cette existence inconnue en nous, tissue de tout ce qui subsiste d'atavismes variés dans nos fibres, n'en est pas moins le théâtre des luttes violentes par lesquelles se forme obscurément notre personnalité ; et la fièvre de notre sang atteste la violence du drame intérieur.

Ces affirmations de Nietzsche sont-elles de la science ? Elles ne le seront sans doute jamais. Le problème des rapports de l'âme et du corps ne peut être abordé avec un outillage de science que par les bords. En son centre il reste métaphysique. Toutefois la conjecture a ses droits ; et la divination raisonnée est déjà une manière de comprendre.

Mais si, après l'induction régressive qui allait du dehors au dedans, des œuvres et des croyances à la personne, nous renversons notre démarche pour aller du dedans au dehors, nous aurons le *jugement de valeur*. La logique des valeurs, dont la philosophie des trente dernières années a beaucoup fait état, oublie trop que Nietzsche l'a fondée le premier. Cette injustice historique pourrait attendre son redressement. S'il nous importe ici de rétablir les droits de priorité de Nietzsche, c'est que l'appréciation dernière à formuler

---

genschaften Nietzsches, 1926 ; — Hans PRINZHORN, *Nietzsche und das XX^te Jahrhundert*, surtout le II^e Essai : *Begründung einer neuen Psychologie durch Nietzsche*, 1928 ; — et, en France, les ouvrages de Jules de GAULTIER, *De Kant à Nietzsche*, 1900 ; — *Comment naissent les dogmes*, 1912 ; — *La sensibilité métaphysique*, 1928.

sur son système en dépend. Sa philosophie est la seule qui soit suspendue à une série de jugements de valeur. Il y a lieu de dire ce que cette formule contient.

La philosophie allemande a toujours estimé que la Renaissance a été funeste pour avoir attribué la primauté dans l'esprit à l'intelligence. La mode philosophique présente ramène ces vieilles polémiques contre le rationalisme. Hegel semble avoir écrit pour des morts sa hautaine préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nietzsche a sa part de responsabilité dans ce foisonnement des croyances périmées qui s'abritent derrière lui. Nous n'oublierons pas ici que son dernier système s'appelle la *nouvelle philosophie des lumières* (*die neue Aufklaerung*), et que, par sa théorie des valeurs, il fonde un intellectualisme qui n'avait pas été essayé.

Le jugement de valeur est le seul dont puisse user une *philosophie des qualités*. L'affinité invisible ou la répulsion secrète entre notre qualité intérieure et les qualités du dehors s'expriment par un tel jugement de préférence ou d'aversion. Nietzsche a défini les qualités qui nous orientent dans le monde matériel avec le moins de douleur et de danger, celles qui maintiendraient notre race et notre vigueur. Les jugements qui en font le tri se résument dans notre savoir technique et biologique nouveau. D'autres qualités, choisies pour accroître la force de notre groupe social, sont à la base de nos jugements moraux. Quelques-unes d'entre elles, qui exaltent notre enivrement ou tissent notre rêve, sont les fondatrices des arts et des philosophies. Parfois ces jugements revêtent des formes conceptuelles. Aucun n'a besoin d'y rester enfermé. Issus de l'instinct, ils peuvent y retourner. L'intelligence ne les déserte pas parce qu'ils se réfugient dans la région obscure de notre être qui fut leur premier berceau. Les qualités perçues que, par un acte de volonté intelligente, nous affirmons

vraies, bonnes ou belles, sont choisies en nous par les plus infimes consciences parcellaires. Elles y sont notées par une mémoire fidèle. Dans les profondeurs de notre organisme vivent ces jugements, emboîtés les uns dans les autres à l'infini et condensés pendant des siècles. Le fond de notre sensibilité est donc, pour Nietzsche, intelligence.

Mais étant de l'intelligence non explicitée, elle revêt par là même la forme de l'émotion déployée en imagination. Déjà nos cellules élémentaires imaginent les couleurs, les sons, les mouvements, et les projettent au dehors. A un niveau plus haut, elles enfanteront des images capables de traduire notre sentiment profond. Ces images disent le jugement de notre vie même; et il se peut qu'au fond de nous ne vivent que des images. En de certaines minutes, que nous souhaiterions éternelles, elles se lèvent. Des visions d'extase et de rêve semblent alors extérioriser notre moi le plus invisible. La Théodicée de Nietzsche aboutit à une théophanie; et le pessimisme s'y dissout, parce que le monde qui a rendu possible de telles minutes est justifié.

On voit du même coup comment Nietzsche a résolu le problème d'unir les trois grandes philosophies qui se disputaient l'empire : le *naturalisme*, l'*intellectualisme* et le *personnalisme*. Il a réintégré dans la nature toutes les énergies de l'esprit, puisqu'aucune pensée ne dure qui n'ait fermenté dans notre sang. La nature entière alimente notre pensée, puisque nos corps se nourrissent d'elle et sont constitués par des fluides électriques enclos dans nos atomes. Mais le système est intellectualiste, parce que notre chair, notre sang et la masse des courants cosmiques ne comptent pas un atome qui ne sente et ne pense. Et il est une philosophie de la personnalité, parce que le Retour éternel, après avoir fourni l'enveloppe infrangible du monde, assure aussi la cohésion interne du moi qu'on pouvait

croire prête à se désagréger ; et que, dans la vision extatique où, solidaires des plus grandes consciences, nous nous sentons surhumains, notre essence éternelle nous est enfin révélée.

Sur ce dernier mystère, il ne faut pas se prononcer. C'est un beau poème incommunicable. Par lui, Nietzsche sort de son refuge solitaire et sombre, et se montre à nous dans une clarté qui n'appartient qu'à lui. Nous n'en retiendrons que la fascinante émotion qui lui fait sentir son union avec la nature et avec l'humanité.

Sa noblesse douloureuse a été de porter son message à une Europe mal préparée à l'accueillir. Et cependant, l'un des premiers, il a deviné les dangers souterrains dont cette Europe était travaillée. Il lui a fallu d'abord former sa faible communauté de disciples. Il est venu à nous avec le pathétique d'un grand Réformateur. Il a cru nous apporter le salut, briser l'histoire en deux moitiés, être le prophète d'une ère nouvelle. Attitude peu moderne et qui, malgré sa beauté, déplaît, — faut-il le dire ? — par un aspect théâtral. Nietzsche l'a senti. Il avait le tact le plus délicat. S'il n'a pas renié Zarathoustra, il a dit : Zarathoustra, ce n'est pas moi, je ne suis que son Ombre.

Dans l'âge des foules, des organisations collectives géantes, que toutefois il jugeait insuffisantes et prétendait parfaire, il a montré la force de la réflexion solitaire et la fécondité du silence. Il offre un asile à tous les fiers affligés qui, sachant penser, sont isolés du monde par l'infirmité ou la douleur. Il est apparu par lui qu'une humble destinée d'homme souffreteux peut importer à tout l'avenir.

Beaucoup estimeront que l'ensemble de son système est en pièces. Mais il a démontré, seul avec Henri Bergson, comment un système de philosophie serait possible de notre

temps. Même s'il était vrai que son œuvre, comme son univers, se résout en un pointillé de jugements dispersés d'une qualité exquise, encore les a-t-il dégagés le premier. Il est le grand impressionniste de la philosophie, comme Claude Monet, Renoir ou Signac sont les grands impressionnistes de la peinture. Par la juxtaposition de tons purs isolés, ces peintres cherchaient une nouvelle construction des volumes qui, en Cézanne, a trouvé son architecte. Nietzsche se comparerait aussi à Rodin, qui savait extraire du marbre les silhouettes morcelées d'une pure humanité, mais n'acheva pas sa porte monumentale. Et comment ne pas se souvenir de la musique à propos de lui ? Il a admiré en Richard Wagner le virtuose de l'infiniment petit. Il est un Wagner qui, allant jusqu'à Debussy, l'aurait dépassé, pour retrouver, avec Ravel, quelques-uns des secrets constructifs de Rameau.

Nietzsche croyait lui-même à des *syntagmes*, c'est-à-dire à des solidarités indissolubles entre les manifestations sériées de la pensée et de l'art. Un même souffle, croyait-il, passe dans toutes, aux heures prédestinées. Il a vu se défaire avec une joie sardonique l'art, la poésie, la pensée, la morale, la politique du XIX^e^ siècle. Il a espéré avec angoisse être le guide d'une époque organique nouvelle. Cette époque, nous la voyons se dérouler sous nos yeux. Il est certain que la mémoire de Nietzsche ne pourrait pas y manquer.

C'est beaucoup de nous avoir ouvert les sources d'une sensibilité nouvelle. La reconstruction psychologique et sociale, que Nietzsohe a prétendu accomplir, n'est réservée à aucun homme. L'effort unanime qu'elle exige effacera plus d'un sentier de Nietzsche. Mais dans cette œuvre de l'avenir Nietzsche sera encore présent. L'humble foi de l'historien est de penser qu'en le faisant mieux comprendre, on prépare pour lui une action qui n'a pas encore commencé.

INDEX SOMMAIRE

Anaxagore, III, 114-116; VI, 311, 372.
Anaximandre, III, 125; IV, 228-229.
Arnim (Achim von), VI, 10.
Avenarius (Ferdinand), IV, 531 sq.

Bachofen, II, 258 sq.
Baudelaire, VI, 261.
Baumgartner (Mme Marie), II, 424; IV, 102.
Beethoven, III, 71; V, 75, 81, 100-101; VI, 355, 371.
Bernoulli (Carl-Albrecht), I, 7, 17; II, 9.
Bismarck, II, 92; IV, 97, 473; V, 85, 273, 275, 281, 287; VI, 372.
Bizet, IV, 264-270.
Bœhme (Jacob), VI, 51, 381.
Boscovich, IV, 403-406; VI, 299, 373.
Bourget (Paul), VI, 242, 252, 255, 266, 275, 329, 352.
Brandes (Georges), IV, 492, 534; V, 295.
Brenner (Albert), IV, 22.
Bruno (Giordano), I, 12; IV, 357; VI; 75, 368.
Burckhardt (Jacob), I, 264-339, 372, 379; II, 431; III, 136, 234, 293, 369; IV, 32, 126, 149, 390, 554; V, 72, 79, 90, 189.
Byron, IV, 196, 541.

Chamfort, I, 214-232, 372, 379.
Chopin, IV, 199, 201.
Comte (Auguste), III, 25, 340; VI.
Creuzer (Friedrich), II, 234-243.

Darwinisme, II, 335; V, 22, 80, 168; VI, 309 sq.
Delacroix (Eugène), VI, 257.
Démocrite, II, 97; III, 116, 353.
Descartes, I, 13; III, 25; V, 344-353; VI, 228, 368.
Deussen (Paul), II, 61, 146-147; IV, 241, 478, 556; V, 127; VI, 148.
Diderot, IV, 55-61.
Diogène Laërce, IV, 235.
Dostoïevsky, VI, 164.
Dühring (Eugène), IV, 353, 538; VI, 64.
Durkheim (Emile), V, 170; VI, 112.

Epicuréisme, V, 336-340; VI, 148.
Engelhardt (Moritz von), IV, 174.
Emerson, I, 340-370, 372-379.
Epictète, V, 332.
Empédocle, II, 101; III, 122-125, 314, 353.
Espinas (Alfred), IV, 426-429.
Eschyle, III, 101.
Eucken (Rudolf), II, 118.
Euripide, III, 61, 83, 102; V, 93.
Evangiles, IV, 50-53.

Feuerbach (Anselm), II, 229-233, III, 33, 53; V, 117, 283.
Fichte, I, 98-110, III, 148, 171.
Flaubert (Gustave), VI, 262.
Fœrster (Bernhard), IV, 370-388.
Fœrster-Nietzsche (Elisabeth), II, 35, 36, 42, 44, 45-49, 53, 179, 425; IV, 288-290, 301, 378, 441, 540, 558-559 et *passim*.
Fontenelle, I, 197-212, 372. 379.

Freytag (Gustave), III, 306.
Fuchs (Karl), IV, 505.

Gast (Peter), IV, 20, 146, 154, 181-195; 216, 294, 349, 441-444; 466, 523, 530, 531.
Gautier (Théophile), IV, 22.
Gersdorff (Carl von), II, 150-155: 408; IV, 103.
Girard (Jules), III, 56, 62, 142.
Gluck, V, 101.
Gobineau, IV, 390; VI, 95, 199.
Gœthe, I, 23-42; 372, 379; III, 157, 279, 285, 340; IV, 94, 545; V, 81, 94, 117; VI, 355.
Gutzkow, III, 306.

Hafis, I, 37; VI, 355.
Haydn, II, 51; V, 100.
Hegel, I, 124; III, 340, 371; VI, 89, 91, 97, 99, 130, 143, 240-245, 335, 367.
Heine, III, 294; IV, 545-547; VI, 44, 150, 332.
Heinze, IV, 345.
Hændel, II, 31.
Heusler (Andréas), II, 116.
Héraclite, III, 118, 125-139, 233, 354; IV, 231.
Hérodote, IV, 33-36.
Hobbes, IV, 84; V, 255.
Hœlderlin, I, 68-82, 372, 339; III, 253; VI, 6, 365.
Homère, III, 43, 346-347.
Hugo (Victor), IV, 514, 541; VI, 259.

Jaurès, V, 303.
Jahn (Otto), II, 62.
Jésus, V, 132-136; VI, 160-167, 176-182.

Kaftan (Julius), IV, 504.
Kant, III, 25, 146; VI, 233-238.
Kerner (Justin), II, 50; VI, 21.
Kleist, I, 83-98, 372, 379; III, 253; IV, 457.
Koberstein, II, 48, 49.
Kœppen, IV, 245-253; V, 119.
Kœselitz (V. Peter Gast).
Krause, II, 31, 35.

Lagarde (Paul de), II, 354; V, 135.
Lamsreck, III, 224, 255, 281, 310; V, 20, 22, 117-119, 241, 249, 319.
Lange (Fr.-Albert), III, 177.
Langbehn (Julius), IV, 556.
Lanzky (Paul), IV, 349, 389, 442.
Lassalle (Ferdinand), V, 307, 310, 311.
Leibnitz, V, 352; VI, 374.
Lipiner (Siegfried), IV, 104; 321-325, 545.
Liszt (Franz), II, 266-274; IV, 116-117; 462; V, 104.
Lüdemann (Hermann), IV, 174.
Luther, IV, 71; VI, 188-192.

Machiavel, IV, 431-438.
Marxisme, V, 307.
Mayer (Robert), IV, 403.
Meysenbug (Malwida von), II, 346, 354; IV, 20, 25, 32, 94-94, 100, 127.
Miaskowski, II, 423.
Mommsen, IV, 203.
Monod (Gabriel), IV, 102.
Montaigne, I, 157-169, 372, 379; IV, 109, 541; V, 31.
Mozart, V, 100.
Müllenhoff (Karl), II, 439.
Müller (Otfried), II, 244-252; III, 33.

Napoléon, I, 36; V, 266, 272-273, 293; VI, 371.
Nietzsche (Friedrich-August-Ludwig), II, 34.
Nietzsche (Karl-Ludwig), II, 35 sq.
Nietzsche (Friedrich).
Voir la série de ses ouvrages à la table du tome II et du tome IV.
Nietzsche (Elisabeth), voir Fœrster-Nietzsche (Mme).
Novalis, II, 50; III, 140, 296, 298.

Oehler (Francisca), II, 38.
Oldenberg, IV, 245.
Ott (Mme Louise), II, 455; IV, 102.
Overbeck (Franz et Ida), II, 168, 178; 368, 379; III, 139, 233; IV, 146, 163, 171-179, 205, 301, 337, 349, 375, 554, 558, 559; V, 127, 148; VI, 179.

Parménide, III, 133, 125.

Pascal, I, 170-189, 372, 379; III, 174, 208; V, 57; VI, 231.
Paul (l'apôtre), II, 361; V, 135; VI, 167 sq.
Piccini, V, 101.
Pindare, III, 87, 127.
Platon, I, 12; III, 135, 162-170, 286, 314; IV, 40-50; V, 55, 59, 70, 81, 196, 235, 237; VI, 223-226.
Post (Hermann), VI, 95, 134.
Présocratiques, III, 107-112; VI, 212.
Pyrrhon, VI, 226.
Pythagore, IV, 229.

Rameau, V, 99; VI, 387.
Ranke (Léopold von), IV, 65-74.
Rée (Paul), IV, 19; 74-91, 127, 185, 270-283, 294-295; V, 168-169, 185.
Rémusat (Charles de), IV, 61-65.
Renan (Ernest), IV, 50, 473; VI, 168-171, 173, 190.
Ribot (Théodule), IV, 423-426.
Ritschl (Friedrich), II, 30-62, 68; IV, 29.
Ritschl (Mme), II, 106.
Rochefoucauld (La), I, 190-196, 372-379; IV, 21; V, 167, 185, 213, 229, VI.
Rohde (Erwin), II, 88, 102-104, 155-168, 409; III, 81, 89, 132; IV, 77, 103, 127-128, 332.
Rolph (W.), 417-422.
Romundt (Heinrich), II, 148, 426.
Rossini, V, 101.
Rousseau (Jean-Jacques), III, 157, 285; V, 313; VI, 195.
Roux (Wilhelm), IV, 411-415; V, 179, 234; VI, 310, 379.
Rütimeyer, II, 337-345, 406; III, 293; V, 21-22, 193.

Sainte-Beuve, I, 214; IV, 166.
Salis-Marschlins (Mlle Méta de), IV, 457-459, 475, 477, 504.
Salomé (Mlle Lou, aujourd'hui Mme Andréas), IV, 280-304.
Sand (George), V, 209.
Scheffler (Ludwig von), III, 163.
Schlegel (Friedrich), II, 220-228.
Schlegel (Aug.-Wilhelm), II, 229-233; V, 119.
Schiess (H.), II, 116.
Schiller, I, 43-67, 372, 379; III, 66, 75, 253, 340; IV, 94; V, 57, 94.
Schœnberg, II, 118.
Schopenhauer, I, 110-152, 372, 379; II, 130, 410-422; III, 143, 146-156, 158, 253, 284, 371; IV, 112, 143, 465; V, 22, 23, 55, 64, 156, 170, 199, 204, 234, 253, 332, 350; VI, 38, 44, 238-240, 276.
Schütz (Heinrich), II, 31.
Schuré (Edouard), II, 430; VI, 331.
Seydlitz (Reinhard von), II, 456; IV, 96-97.
Shakespeare, III, 66; IV, 541; V, 90; VI, 355.
Socrate, III, 61-83, 129-136; V, 326-329, 332; VI, 214-222.
Sophistes grecs, I, 10; VI, 213.
Sophocle, III, 58, 101.
Spencer (Herbert), IV, 201; VI, 85, 209, 378.
Spinoza, I, 41; IV, 84, 223; V, 31, 59, 81, 255, 290, 353; VI, 75, 229.
Spitteler (Carl), IV, 325-327, 532, 534.
Staël (Mme de), V, 208.
Stendhal, I, 233-259, 372, 379; IV, 267, 541; V, 79, 213; VI, 247, 348 sq.
Stein (Heinrich von), IV, 351-375, 457.
Stifter (Adalbert), IV, 152-156.
Stirner (Max), IV, 166, 171; VI, 203.
Stoïciens, IV, 322, 332-335; VI, 333.
Strauss (David-Fr.), II, 377, 380-392; III, 272; IV, 464, 516; VI, 162.
Strindberg, IV, 534-536, 553.

Taine (Hippolyte), IV, 476, 478, 522.
Teichmüller (Gustave), II, 118.
Tempel (Leberecht), IV, 443.
Thalès, III, 112.
Théognis, II, 58.
Thomson (William), IV, 407-409; VI, 73, 373, 375.
Thucydide, IV, 36-40; V, 257.
Trampedach (Mathilde), IV, 569.

Tylor, V, 119, 127; VI, 85.

Usener, III, 97.

Verdi, IV, 193.
Vischer (Friedrich), II, 388; IV, 217.
Vischer (Wilhelm), II, 116.
Vogt (F.-G.), IV, 253-259.
Voltaire, IV, 53-55, 126; V, 91, 313; VI, 194, 368.

Wagner (Richard), II, 103, 182, 218, 391-404, 441-457; III, 63, 117, 207, 233, 264, 294, 314-337; IV, 112-132, 137-141, 194, 334, 371, 394, 465, 471, 489, 492-502, 538, 541; V, 63, 82-86, 91, 96, 103-111, 197, 225; VI, 41, 331.
Wagner (Mme Cosima), II, 128, 185, 194-203; IV, 335-336, 343, 371, 396-398, 455, 462, 553; VI, 366.
Welcker (Friedrich), II, 253-258; III, 82.
Widmann, IV, 460.
Wilamowitz-Mœllendorf, III, 77-89, 135, 288.
Winckelmann, III, 82, 253.
Wolf (Friedrich-Auguste), I, 270.

Zénon d'Elée, III, 113.
Zœllner, III, 179, 189; IV, 297, 409; V, 179.
Zola, VI, 263.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION I

Note bibliographique VII

LIVRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE NAISSANT DE LA POÉSIE

CHAPITRE PREMIER. — **L'œuvre d'art du « Zarathoustra ».**

Le *Zarathoustra* est composé comme un évangile. Plan du poème. 3

I. LE DÉPART A LA NAISSANCE DU JOUR ET LES PREMIERS MESSAGES.

Portrait physique de Zarathoustra. — Origines de son culte du Soleil. — Premières pérégrinations. — Le prélude. — L'ermite de la forêt. — Le saltimbanque blessé à mort. 5

Premières prédications. — Trois scènes principales : 1° La rencontre du premier disciple ; — 2° La morsure de la vipère ; — 3° Le don du sceptre d'or 14

II. LE DÉPART AVANT L'AUBE ET LA DESCENTE AUX ENFERS.

Voyage aux îles fortunées. — *Le chant nocturne.* — La première *chanson de danse.* — L'Ile des tombeaux. . . 17

Le vol de Zarathoustra. — Réminiscence de Justin Kerner. — La pesanteur vaincue. — La descente dans le volcan : rencontre avec le monstre des Révolutions. 20

Le Château de la mort. — Discussion de l'épisode. — L'accablement nihiliste de Zarathoustra 26

III. LE DÉPART A MINUIT ET LES DEUX MYSTÈRES.

Retour de l'incube de la Pesanteur. — La victoire sur le temps : le Retour éternel. — L'épisode du serpent noir 29

Pages.

Pérégrinations nouvelles : les petites villes. — Malédiction des grandes cités. — Les Anciennes et les Nouvelles Tables 33
Le cauchemar de Zarathoustra. — La seconde *chanson de danse* : la valeur de la vie. — Le *chant de la cloche* : la joie plus profonde que la douleur. 35

IV. La recherche dans la forêt et la détresse des hommes supérieurs.
Premier projet d'interlude. — Zarathoustra vieillard. — Réapparition du philosophe pessimiste : Schopenhauer. — Vanité de tout. — Détresse des hommes supérieurs d'autrefois. — Abdication des Rois ; — du Pape ; — des Riches. — Non-valeur de l'Athéisme ; — de la Science ; — de l'Art symbolisé par l'enchanteur Richard Wagner ; — du Nietzschéisme (l'ombre de Zarathoustra). — Le carnaval dans la caverne : Sens de l'épisode. . . 37
Le chant de la cloche à minuit. — L'Aube et le Signe. 44

Chapitre deuxième. — **La tragédie de « Midi et Éternité ».**
Les quatre scénarios. 46

I. Projets de 1883 et de 1884.
L'hésitation de Zarathoustra, avant de dévoiler la vérité. — Le défilé des croyances passées sur le Salut. — Zarathoustra, oracle des peuples. — Les périls de la société contemporaine. — Comment Zarathoustra compte les conjurer. — L'œuvre accomplie par les disciples. . . . 47
Révélation de la dernière vérité. — Révolte de la foule. — Deux façons de concevoir la mort de Zarathoustra. — La contrition des disciples. — L'ensevelissement dans l'Etna . . . . . .

II. Plans de 1885 et 1886.
Modification du début. — 1° Le procès de Zarathoustra captif. — Son martyre. — 2° La fête de *la mort de Dieu*. — Les dernières révélations. — La mort de Zarathoustra, conçue comme une fête 54

III. Appréciation.
La tragédie sortant du roman lyrique. — Ambition de concilier la tragédie et le mysticisme. — Cette ambition contradictoire est wagnérienne. 56

Chapitre troisième. — **Le Retour éternel.**
Besoin religieux auquel répond la théorie du Retour éternel. — Elle nous assure la résurrection ; elle nous délivre du Passé 60

Pages.

I. La résurrection des formes physiques.
Mauvaise terminologie spencérienne de Nietzsche. — Marche de sa démonstration. — Contradiction qu'il y aurait à admettre des manifestations en nombre infini d'une force finie. — Hypothèses que Nietzsche réfute. — Le retour éternel des formes physiques est seul concevable 62

II. La résurrection des ames.
Pourquoi ce problème a été oublié. — Le retour éternel des corps dans l'espace ne se confond pas avec le retour des états de conscience dans le temps. — La courbure du temps ; son retour sur lui-même. — Possibilité d'agir sur le temps écoulé. — La solidarité des âmes dans le temps incurvé abolit le passé. — D'où la Résurrection. . . 66

III. Effets de cette croyance.
Effet accablant ; et effet encourageant. — Gravité enthousiaste rendue à la vie. 68

IV. Valeur de la théorie.
Insuffisance de la réfutation tentée par Paul Mongré. — Le retour éternel des corps est le postulat caché de toute physique mécaniste 71
Pourquoi ce retour éternel spatial est emboîté dans un retour éternel temporel. — Mysticisme de cette théorie. — Analogies avec Giordano Bruno et Spinoza. . . . 74

LIVRE DEUXIÈME

LES VALEURS DE DÉCADENCE

Passage au système réfléchi qui est sorti de l'intuition mystique. — La période de sécheresse et de nihilisme. — Choix du plan à suivre pour l'exposé. 79

Chapitre premier. — **La science nouvelle de la morale et le fait social primitif.**
En quoi consiste la science nouvelle de la morale : 1° Classement des faits. — 2° Interprétation des idées-symptômes. *Les types moraux.* — 3° Le critère d'évaluation 83
Ce que cette science doit aux moralistes français et anglais ; en quoi elle innove. 84

I. Le fait social primitif.
Romantisme de cette théorie de Nietzsche. — Solidarité avec Hegel sur le *fait social primitif* : l'exploitation de

Pages

l'homme par l'homme. — Typologie morale et interprétation de l'histoire qui résultent de là. 89
Les premiers groupes consanguins. — Formation de la moralité grégaire. — Sélection simultanée des groupes et des individus 93

II. La morale des maitres.
Les *fauves blonds*. — Ethnographie sur laquelle s'appuie Nietzsche. — Qualités du maître. — L'art du commandement. — Réalité historique à laquelle songe Nietzsche : la civilisation mycénienne. — Réminiscences hégéliennes et gobinistes au sujet des Germains. 95
L'œuvre des *fauves blonds* : Fonder les États par une *tradition* et par des *évaluations* communes, c'est-à-dire créer des *dieux*. — Le *maître* suspendu entre deux moralités : celle dont il sort, celle qu'il crée. 101
Discussion des premières appellations morales. — Médiocre importance des erreurs linguistiques de Nietzsche. 102
Psychologie de l'aristocrate 105

III. La morale des esclaves.
Distinction du *bon* et du *méchant* substituée à celle du *bon* et du *mauvais*. — Les évaluations issues de la rancune plébéienne. — Les dieux inventés par les plébéiens. . 106
Essai d'appréciation historique. 109

Chapitre deuxième. — **La première maladie : la conscience et les origines de la responsabilité morale.**
Pensée secrète de Nietzsche : La décadence nécessaire à la croissance. — La mémoire, condition de la durée sociale, naît de la douleur. 113

I. La nature sacrée de la collectivité.
Analyse du sentiment du *sacré*. 116

II. Le rapport de l'individu avec la collectivité et la naissance de la justice.
Modifications de la première solidarité. 118
Première phase : l'anéantissement de l'individu. — La solidarité de famille en droit pénal. 118
Deuxième phase : L'atténuation de la peine. — L'atimie et la composition. — Rapport primitif de la morale et du droit. — Devoir = dette. — Sens de la primitive cruauté sociale. — Effets bienfaisants de cette discipline. . . 120
Troisième phase : L'intériorisation de la peine ; la conscience et le remords. — La geôle intérieure. — Le respect dû aux ancêtres, devenus des dieux. — Le Dieu

Pages.

Père. — Notre dette envers lui. — La folie de la contrition 123
Essai d'appréciation 129

CHAPITRE TROISIÈME. — **La seconde maladie : la religion et les origines du sacerdoce.**
Postulats d'ethnographie et d'histoire 133

I. CONSTRUCTION GÉNÉRALE DE LA VIE RELIGIEUSE : LE PRÊTRE-ROI.
La religion est un cas d'altération de la personnalité.— L'*homo religiosus*. — État d'esprit de la prêtrise. Le mensonge sacré. — Naissance de la théocratie. . . . 135

II. L'IDÉAL ASCÉTIQUE : LE PRÊTRE-MÉDECIN.
Le type moral de l'ascète. — Premier exemple du renversement de toutes les valeurs. — L'énigme de l'ascète : il est un fauve malade, qui inocule au troupeau sa maladie. — Les méthodes de guérison : 1° la narcose ; — 2° l'activité machinale ; — 3° les petites joies ; — 4° l'éréthisme artificiel 142
Appréciation 153

CHAPITRE QUATRIÈME. — **L'épidémie hébraïque ou christianisme.**
La théocratie a été inventée par les Indous. — Comment elle a passé aux Juifs. 154

I. LE JUDAISME.
Les premiers rois d'Israël. — L'Iahvé primitif. — Décadence des rois. — Les prêtres-parasites. — Retour au mensonge sacré. — Invention magistrale du mythe du Crucifié 155

II. JÉSUS.
Ce que Nietzsche pensait de Jésus dans le *Zarathoustra*. — Le problème de la personnalité de Jésus 160
Jésus, un roi des Juifs décadent. — Appel à la psychologie de Dostoïevsky. — Ce qu'a été la Bonne Nouvelle de Jésus. — Comment Nietzsche croit être le premier à l'avoir comprise 163

III. LA DÉFORMATION DU CHRISTIANISME PRIMITIF : L'APOTRE PAUL.
Effet produit sur la communauté primitive par la mort de Jésus. — La Diaspora juive, soubassement social du Christianisme. — Influence de Renan. — Rôle de l'apôtre Paul : Il modifie l'idée du Royaume de Dieu.— Stratagèmes de Paul : Restauration de l'autre monde. — Men-

Pages.

songe de l'égalité des âmes dans l'immortalité. — Appréciation : — Faiblesses de la doctrine de Nietzsche. — Il a écrit trop tôt. — Son estime exclusive de la *vision mystique*. — En quoi il se trompe sur Jésus. — Origine du Sauveur, imaginée par Paul. — La mythologie chrétienne et les dieux souffrants d'Asie. — Comment le protestantisme est un effort pour atteindre le pur monothéisme 167

CHAPITRE CINQUIÈME. — **Les recrudescences de l'épidémie chrétienne : Réforme, Révolution, Démocratie, Socialisme.**

Les sociétés ascendantes ou *aristocraties ;* les sociétés décadentes ou *démocraties*. — Philosophie nietzschéenne de l'histoire. 183

I. LA RÉFORME LUTHÉRIENNE.
Luther a détruit toute la splendeur de la Renaissance. — Portrait de Luther par Nietzsche : le rustre plein de rancune sociale. — Discussion de ce portrait. — Stratagème à soupçonner dans cette attaque contre Luther. — La nouvelle Réforme projetée par Nietzsche. . . . 186

II. LA DÉCADENCE DE L'ARISTOCRATIE FRANÇAISE.
Voltaire, le dernier aristocrate de l'esprit. — La décadence commence avec J.-J. Rousseau. — Comment la noblesse française se laisse corrompre. — Le vaudeville de la Révolution. — Napoléon, dernier fragment de Renaissance. 194

III. LA DÉMOCRATIE POLITIQUE.
En quoi elle est l'héritière du sacerdoce universel. — Explication gobiniste de la démocratie. — Effets de la démocratie : Elle produit des esclaves égaux. — Règne prochain de l'homme grégaire. 199

IV. LE SOCIALISME.
Socialisme et anarchisme : leur accord. — La Révolution sociale est d'origine chrétienne.
Le socialisme est un individualisme égalitaire. — Fabrication en série de l'homme-pygmée. — Pourquoi Nietzsche est heureux de cette marche vers l'égalitarisme socialiste. 203
Appréciation. — En quoi chez Nietzsche l'évolution spencérienne de l'homogène à l'hétérogène s'accompagne d'une évolution simultanée de l'hétérogène à l'homogène. 208

CHAPITRE SIXIÈME. — **La décadence de la philosophie.**

Pages.

Méthode de Nietzsche pour déterminer les *types* en philosophie. — Deux causes de leur corruption : 1° La démocratie ; — 2° L'esprit sacerdotal. 211

I. LA PHILOSOPHIE ANTIQUE.

Les philosophes royaux : les Présocratiques. — Indulgence pour les sophistes : Ils sont les maîtres des jeunes aristocrates. 212

I. *Le philosophe plébéien : Socrate.* — En quoi cette théorie nouvelle sur Socrate diffère de sa théorie de 1870. — Interprétation gobinienne du Socratisme. — Socrate est un Sémite. — Bassesse plébéienne de sa dialectique. — Fin de l'Aristocratie athénienne 214

Haine de la Science dans les écoles socratiques. . . . 219

Discussion de cette thèse de Nietzsche. — Authenticité attique du socratisme. 220

II. *Le philosophe-prêtre : Platon.* — Toute philosophie depuis Platon a son origine dans la prêtrise ; d'où sa duplicité. — Antithèse des *valeurs séculières* et des *valeurs sacerdotales*, maintenue par le philosophe. — L'ambition secrète de Platon : gouverner les rois. — Platon réinvente les sophismes substantialistes des Indous. — Jonglerie de sa dialectique. — Le philosophe invente le mythe du Rédempteur qui nous ramène à Dieu. 222

III. *Le bouddhiste grec : Pyrrhon.* — Répudiation du savoir et du vouloir. — Forme grecque du bouddhisme. . 226

II. LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Descartes, le philosophe de la noblesse française du XVII^e siècle 228

I. *La décadence du cartésianisme.* — Corruption par l'esprit juif et par l'esprit chrétien.

1. *La corruption juive : Spinoza.* — Signes : La virtuosité logique ; la négation des passions. — Erreurs de Nietzsche. — La haine juive cachée sous l'amour divin. . . 229

2° *La corruption chrétienne : Pascal.* — Signes : le pessimisme au sujet de l'homme ; la peur des peines éternelles. — Effondrement d'une âme royale. 231

II. *Le philosophe-pasteur : Kant.* — La décadence par l'idéalisme des pasteurs protestants. 233

Basse extraction sociale de Kant. — Sophismes de sa philosophie. — 1° Retour au sophisme du Vedânta par la distinction des *phénomènes* et des *choses en soi*. — Objections de Nietzsche.

2° Sophisme d'une loi morale venue de la région des nou-

Pages.

mènes ; — d'une maxime morale universalisable. — Objections de Nietzsche. 236
3° Sophisme du *caractère intelligible*, qui décide de notre régénération. — Le mal radical. — Kant prépare le pessimisme. 237
III. *Le bouddhiste moderne : Schopenhauer.* — Changement de l'opinion de Nietzsche sur son compte. — Les objections contre Kant valent contre Schopenhauer. — On retrouve chez lui : 1° Le sophisme du monde transcendant. — Vide du Vouloir-vivre de Schopenhauer. 2° Le sophisme de la morale égalitaire. — Scepticisme profond de Schopenhauer au sujet de la supériorité intellectuelle. — 3° Le mal radical placé au cœur du monde sans régénération possible. 238
IV. *Le philosophe officiel : Hegel.* — Ce que Nietzsche a connu de Hegel, avant et après 1885. — Hegel a-t-il inventé l'idée de *devenir ?* 240
En quoi Hegel institue un platonisme, mais romantique. — Il inaugure une Contre-Réforme, et, par degrés, un retour à l'antiquité, aux Présocratiques. 243
Nécessité de refaire en arrière tout le chemin de la philosophie moderne et de la philosophie antique : problème de Nietzsche. 245

CHAPITRE SEPTIÈME. — **La décadence de l'art.**
Anticipation de quelques principes d'esthétique.

I. PSYCHOLOGIE DE L'ARTISTE.
Le beau. — Il n'a de sens que par rapport à l'homme. — Est beau ce qui accroît notre énergie vitale. — L'esthétique de Nietzsche se place d'abord au point de vue de l'artiste 246

II. L'ARTISTE MODERNE.
Il est toujours décadent. — 1° Par son inspiration, où manque la passion vraie. — 2° Par son tempérament névrosé, le dédoublement de sa personnalité, son hystérie. — 3° Par les suggestions morbides venues de son public. Type moral de cet artiste : le laquais. 249

III. LE ROMANTISME.
Cette étude est faite principalement d'après l'art français. — Différence du romantisme et du classicisme. 1° Fausse vigueur du romantisme. — L'art des effets massifs et sensuels. — 2° L'art du lointain, l'exotisme. — Influence de Paul Bourget sur Nietzsche. — L'élargis-

Pages.

sement de l'âme européenne par les guerres de la Révolution et de l'Empire. — Malaise après l'effondrement. — 3° Dépaysement des formes d'art. — Confusion des genres. — Injustices contre Delacroix. — 4° L'inspiration sociale populacière du romantisme. — Les tares du romantisme, Nietzsche les sent en lui-même. 252

IV. VÉRIFICATION SUR LA LITTÉRATURE FRANÇAISE DU XIX^e SIÈCLE.

1° *Les poètes.* — Injustices de Nietzsche contre Victor Hugo. — Baudelaire compris comme un précurseur de Richard Wagner. — 2° *Les romanciers.* — Gustave Flaubert : son pessimisme masqué. — Les Goncourt : l'analyse des âmes décomposées. — Le naturalisme : Emile Zola. — En quoi il est méconnu de Nietzsche. — Toute cette analyse prépare la lutte contre Richard Wagner. . . . 259

CHAPITRE HUITIÈME. — **Le nihilisme européen.**

Définition du *nihilisme.* — Nietzsche l'emprunte à Paul Bourget. — Phases de ce nihilisme. 266

I. LE NIHILISME PHILOSOPHIQUE.

En quoi il consiste. — Evanouissement de l'idée de finalité, donc de l'ordre moral dans l'univers. — D'où trois conséquences : 1° Toutes les fins humaines sont des fins machiavéliques. — Vanité de la sainteté, de la fraternité, de la justice. — 2° L'unité de l'univers étant détruite, notre existence n'est plus assurée. — 3° Effondrement de la distinction entre l'*être* et le *phénomène.* — Donc plus d'entrée dans une vie divine. — Vanité des autres solutions : elles étaient des solutions serviles. — Eclipse de la vraie maîtrise philosophique. 268

II. LE NIHILISME SENTIMENTAL.

Psycho-thérapie erronée qu'on a essayée. 272

1° Le problème de la valeur de l'existence a été mal posé. — Nietzsche s'accuse d'avoir trempé dans cette erreur .

2° Le nihilisme des émotions retourne au nihilisme philosophique, et en reproduit les sophismes. — D'où nécessité de changer nos évaluations 274

III. LE NIHILISME DES ACTES.

Prédiction de Paul Bourget empruntée par Nietzsche. — Rapports avec la catastrophe prédite par Eduard von Hartmann. — Quels seront les nihilistes de l'action selon Nietzsche. — En quoi consistera le cataclysme inévitable. — Quels sont les hommes tenus en réserve pour l'avenir. 275

LIVRE TROISIÈME

LES VALEURS DE RENAISSANCE

Pages.

La tâche du Philosophe-législateur. — Le problème vrai de Nietzsche. 281

1° Concevoir un univers où rien ne meurt, mais phénoménal. — Imposer à la science des principes d'où l'idée du Retour éternel résulte avec nécessité. — La part faite par Nietzsche au libre choix. 282

2° Pour que ce choix soit possible, concevoir un univers qui soit *Volonté* et *Jugement de valeur*. — Les valeurs sont des *qualités-forces*. — Comment le jugement de valeur fait à la fois l'unité de notre personne et l'unité de l'univers. — L'argument ontologique dans Nietzsche. . . . 283

CHAPITRE PREMIER. — **La Renaissance du savoir.**

Pourquoi la première Renaissance doit être celle du savoir 284

I. LE NOUVEAU SCEPTICISME.

Critique du *Cogito* cartésien. — Le phénoménisme de Nietzsche. — Critère de la vérité dans ce système. — Le nouveau pragmatisme. — Les quatres échelons de la connaissance : 1° Connaissance sensible ; — 2° principes rationnels ; — 3° Science ; — 4° Philosophie. 284

II. LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE.

L'apparence permanente du monde sensible est un fait très dérivé. — Ce qui l'explique. 291

III. LA VALEUR DES PRINCIPES RATIONNELS.

Ce que c'est que bien penser. — Importance vitale des idées générales : elles servent à rendre possible la vie sociale. — Les principes de l'entendement ne sont pas les lois des choses. — Caractère illusoire des principes de contradiction, de causalité, de finalité. 293

IV. LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE.

Ses sophismes sont ceux de la connaissance sensible et de l'entendement. — 1° Impossibilité d'atteindre à *des choses*. — 2° Impossibilité d'atteindre à des lois de causalité. — Efficacité toute pragmatique des méthodes de science. — 3° Les *formes-types* ou *espèces* qui simulent une finalité. — Importance de la collaboration scientifique pour les besoins de la vie. 298

Pages.

CHAPITRE DEUXIÈME. — **L'évolution créatrice de valeurs.**
Les aspects de l'évolution. — Renaissance et décadence alternées des mondes. — Définition nietzschéenne de Dieu 305

I. LA MATIÈRE INORGANIQUE.
Nietzsche vers 1883-84 a souhaité le retour de la vie à l'état inorganique. — Comment son pragmatisme conçoit la matière et ses lois. — La vie dans l'inorganique. . . 306

II. LA VIE ORGANIQUE.
Définition du vivant. — Comment il n'y a pas d'instinct de la conservation. — Éléments de l'hypothèse de Nietzsche. — 1° Élimination de l'hypothèse darwinienne. — 2° Explication de l'hérédité par une mémoire protoplasmique. — Identité de la coulée protoplasmique depuis les origines de la vie. — Edification successive des organismes pluricellulaires. — Définition de l'espèce. . . . 309

III. LA VIE PSYCHIQUE.
L'organisme extrait de la matière vivante la conscienco. — Le corps, édifice social d'âmes. 314
1° *Elaboration de la conscience.* — Le foyer central. — Les perceptions. — Pas de données immédiates. — Le sentiment du *moi* : il apparaît, quand il va mourir. — La raison 316
2° *La préparation de la liberté.* — La *joie* et *la douleur.* — *a*) Ce sont les plus anciens jugements de valeur. — La douleur, élément composant de la joie. — b) *Les instincts.* — Définition. — L'habitude. — Naissance du *vouloir.* — c) *Le vouloir* et *le libre arbitre.* — Définition. — Rôle du vouloir intelligent. — Le problème de Nietzsche. . . . 319

CHAPITRE TROISIÈME. — **La sélection humaine.**
Niveau où prend place le fait social primitif, décrit plus haut. 325

I. LA SÉLECTION ETHNIQUE.
Le drame intérieur du sang des races. — Critère de Nietzsche dans l'appréciation des peuples. — Les Russes. — Les Anglais. — Les Italiens. — Mépris pour les Français. — Amour humilié pour l'Allemagne. — L'Avenir lui appartient. — Nécessité d'un croisement des Allemands avec les Juifs. — Méthode gobinienne aboutissant à une solution anti-gobiniste. 326

II. RÉHABILITATION DES MORALES ANCIENNES.
La morale réintégrée dans la nature. — La diète néces-

Pages.

saire des instincts. — Utilité de la morale chrétienne, de la morale démocratique et socialiste. — Relativisme moral. — La supériorité naît de l'incorporation des contraires 333

III. LA SÉLECTION DES CLASSES LABORIEUSES FUTURES.
La santé des sociétés exige à la fois la sélection grégaire et la sélection aristocratique. — Tout le travail européen formera un seul automate géant. — Solidarité ouvrière et honneur ouvrier. — Légitimité de la République sociale dans les profondeurs. 338

IV. LA SÉLECTION DE L'ÉLITE FUTURE.
L'homme supérieur vit d'exploitation, mais il la justifie. — Définition de l'homme supérieur : l'Inhumain et le Surhumain. — Les *nouveaux barbares*. — Échelons de la supériorité : 1° Le *gentilhomme*. — Son portrait. — 2° Le *grand homme*. — Exemple : Napoléon. — 3° L'*homme suprême*. — Ce ne pourra être qu'un Philosophe-Roi. — Il n'est pas encore le Surhumain. 340

CHAPITRE QUATRIÈME. — **La Renaissance de l'Art et de la Tragédie.**
L'art issu de l'*enivrement*. — Trois formes d'ivresse. — La Trinité-surhumaine : le mysticisme et l'art unis par l'amour 346

I. PSYCHOLOGIE DE L'ART RENAISSANT.
1° L'ascétisme étranger à l'art. — La beauté, fille d'une sensualité sublimée. — 2° En quoi l'artiste normal diffère du névrosé délirant. — 3° Comment se transmet l'émotion de l'artiste. — La suggestion du beau. — Application de la théorie de Stendhal sur la *cristallisation*. — Elimination de la laideur. 348

II. CLASSIFICATION DES ARTS.
Principe de cette classification.
1° L'*art du pur vouloir, ou architecture*. — La pesanteur vaincue. — Le *grand style*. — 2° L'*art du devenir pur, ou art dionysiaque*. — Art de l'enivrement orgiaque. — L'ivresse grecque : l'art d'emblée intégral, danse, musique poésie. — 3° L'*art de l'être pur ou art apollinien*. — Le *rêve grec*. — Ralentissement du sentiment de la durée. — — L'art des visions éternelles. — Le *style classique*. . . 352
Synthèse du dionysisme et de l'apollinisme chez les Grecs et chez les modernes. 356

III. L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE TRAGÉDIE.

Pages.

Renaissance de la tragédie chez les Français du XVIIe siècle. — Elle est un grisant spectacle de cruauté. — Les tragédies les plus hautes restent à écrire 357

CHAPITRE CINQUIÈME. — **La philosophie tragique et l'entrée dans la Vie surhumaine.**

Sujet de la nouvelle tragédie : la civilisation agonisante et régénérée 359

I. LA TRAGÉDIE DE LA CIVILISATION.

Marche de cette tragédie. — Après l'âge des guerres scientifiques entre des continents entiers, la planète pacifiée. — La fusion des races achevée. — La nouvelle classe de maîtres installée sur la nouvelle classe laborieuse. . . . 360

Puissance de cette classe de maîtres. — Mise en demeure des peuples par la révélation du Retour éternel. — Délire dionysiaque qui enfantera un rêve apollinien. . 362

II. LA VIE SURHUMAINE.

1° Abolition de la pesanteur. — Possibilité de changer la marche des étoiles. — 2° Abolition du passé. — Solidarité extatique avec les âmes des aïeux. — 3° Solidarité consciente avec tous les vivants et tout l'inconscient de la matière. — Apparition des dieux : Pour les humbles, le Crucifié. — Pour les maîtres, Dionysos ; et, en face de lui Ariane. — Sens métaphysique de ce mythe. — La dernière synthèse indispensable : concilier Dionysos et le Crucifié. 363

CONCLUSION.

Nature du système de Nietzsche. 368

I. La découverte initiale de Nietzsche : le dionysisme. — Ce qu'il en a compris. — Naissance de la raison grecque, comme réaction contre le mysticisme asiatique. — Retour du même phénomène sous la Renaissance et au XVIIIe siècle. — Prétention de construire un système avec ce point de départ. 369

II. Nietzsche ressemble aux Présocratiques, surtout à Anaxagore. — En cela, il renouvelle la tentative de Kant, modernisée par William Thomson. 372

III. En quoi cette hypothèse importe à la théorie du subconscient dans Nietzsche. — L'existence réelle des consciences. — Comment elle se prouve. — Anticipation de la doctrine de Max Scheler sur la *sympathie*. — Le Schopenhauérisme est alors dépassé ; une nouvelle sociologie est possible. 373

IV. Théorie des civilisations. — La logique des *homéomeries* : l'évolution spencérienne vers l'hétérogène

doublée d'une évolution vers l'homogène. — D'où nécessité simultanée d'une morale des maîtres et d'une morale des esclaves. 378
Faiblesses dans l'appréciation des faits historiques. — Ce que Nietzsche a essayé de sauver de la Renaissance : l'amour-passion et l'Éros mystique. — La régénération définie dans Jacob Bœhme et dans Nietzsche. 380
V. Analyse psychologique régressive de Nietzsche. — Son infinie richesse. — Le problème des rapports de l'âme et du corps. — Part de conjecture métaphysique. 382
La philosophie des valeurs. — Sa nouveauté. — En quoi elle est, au fond, un intellectualisme. — Mais l'intelligence de Nietzsche est imagée ; elle a l'intuition de l'éternel. . 384
Conciliation finale des trois grandes philosophies en lutte au XIXe siècle : le *naturalisme*, l'*intellectualisme*, le *personnalisme*. — Le mystère de la Surhumanité. 385
Qualité de la mission philosophique de Nietzsche. 386

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F.

1486. — ÉVREUX, IMPRIMERIE HÉRISSEY. — 2-31